



L'ogresse dans les Andes et en Amazonie

La ogresa en los Andes y en Amazonía

The ogress in the Andes and the Amazon

Gerald Taylor



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/bifea/3113>

DOI: 10.4000/bifea.3113

ISSN: 2076-5827

Editor

Institut Français d'Études Andines

Edición impresa

Fecha de publicación: 1 agosto 2008

Paginación: 293-328

ISSN: 0303-7495

Referencia electrónica

Gerald Taylor, « L'ogresse dans les Andes et en Amazonie », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea], 37 (2) | 2008, Publicado el 01 febrero 2009, consultado el 27 noviembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/3113> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bifea.3113>



Les contenus du *Bulletin de l'Institut français d'études andines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

L'ogresse dans les Andes et en Amazonie*

Gerald Taylor**

Résumé

L'ogresse est un thème récurrent dans la tradition orale de nombreux peuples. Nous comparons ici les récits sur l'ogresse racontés dans les Andes du Pérou central (l'Aëkay) avec ceux qui se réfèrent à la Waimí Tiara (la Vieille Femme Goulue) de l'Amazonie brésilienne. Le contraste écologiques entre les hautes vallées andines et la forêt amazonienne explique les spécificités de chaque tradition. L'influence des contes populaires européens — en particulier celui des deux enfants abandonnés connu dans la version des frères Grimm et transmis par les colons et les missionnaires — a modifié le développement de ces récits traditionnels sans éliminer le fond mythologique autochtone.

Mots clés : *tradition orale comparée, Andes du Pérou central, Amazonie brésilienne, quechua, nheengatu (tupi), baniwa (arawak)*

La ogresa en los Andes y en Amazonía

Resumen

La ogresa constituye un tema constante de la tradición oral de muchos pueblos. Aquí comparamos los relatos sobre la ogresa narrados en los Andes del Perú central (la Aëkay) con los que se refieren a la Waimí Tiara (la Vieja Golosa) que hace estragos en la Amazonía brasileña. El contraste ecológico entre los paisajes de los altos valles andinos y la selva amazónica explica las especificidades de cada tradición. La influencia de los cuentos populares europeos —especialmente el de los dos niños abandonados conocido sobre todo por la versión redactada por los hermanos Grimm y transmitido por los colonos y los misionarios— ha modificado el desarrollo de estos relatos tradicionales sin eliminar el fondo mitológico autóctono.

Palabras clave: *tradición oral comparada, Andes del Perú Central, Amazonía brasileña, quechua, nheengatu (tupi), baniwa (arawak)*

* Je tiens à remercier Mmes Françoise Rault et Monique Alaperrine pour leur lecture attentive de cet article dont la première version a été la matière d'une conférence présentée au Séminaire d'Anthropologie américaniste, EREA, LAS, Paris X-Nanterre, avril 1997.

** CELIA (CNRS), IFEA. E-mail : gcptaylor@yahoo.fr

The ogress in the Andes and the Amazon

Abstract

The ogress is a constant theme in the oral tradition of different peoples. This article compares stories about ogresses told in the central Peruvian Andes (the Aêkay) and those related to the Waimí Tiara (the gluttonous old woman) who devastates the Brazilian Amazonian region. Oecological contrasts (the high Andean valleys and the Amazonian forest) explain what is specific to each tradition. The influence of European fairy stories —particularly that of the two children abandoned in the woods popularized in the version retold by the Grimm brothers and diffused by colonizers and missionaries— has modified the development of these traditional stories without eliminating their mythological basis.

Key words: *comparative oral tradition, Central Peruvian Andes, Brazilian Amazonia, quechua, nheengatu (tupi), baniwa (arawak)*

PRÉSENTATION

Une vaste littérature a été consacrée au thème de l’ogresse dans la tradition orale de diverses cultures. Nous nous limiterons ici à l’étude comparée de deux représentations de l’ogresse : l’Aêkay¹ dans les Andes centrales et la Waimí Tiara (ou la vieille goulue) dans le haut Rio Negro.

Powlison (1974), se basant sur une version yagua recueillie en Amazonie péruvienne en 1967, explique la présence d’une variante de cette histoire « européenne » par le séjour de six mois de Paul Feijos parmi les Yagua de Pebas en 1941². D’ailleurs, le sous-titre qu’il donne à son article, *Hansel y Gretel después de veintiseis años en la selva peruana*, montre que l’idée d’une origine américaine — au moins, partielle — de ce conte lui paraît improbable. Les éléments qui ne correspondent pas à la version de Grimm qu’il connaît sont considérés comme des reflets du milieu amazonien et de la culture yagua.

Il est vrai que si nous analysons la plupart des variantes de l’histoire de l’ogresse qui sont racontées aujourd’hui dans les Andes et en Amazonie, les ressemblances avec des récits européens, popularisés et uniformisés, même en Europe, par les recueils littéraires, sont évidentes. Ainsi, nous retrouvons presque toujours une famille très pauvre. Le père, à contrecœur, est obligé d’abandonner deux de ses enfants — un garçon et une fille — dans la forêt. Les enfants perdus cherchent un refuge. Ils sont recueillis par une vieille femme qui les traite d’une façon très aimable avant d’essayer de les dévorer. Les enfants réussissent à tromper l’ogresse qui, apparemment, a presque toujours un problème de vue, en lui montrant une queue de rat afin de prouver qu’ils ne sont pas encore bien engraisés et aptes à la consommation. Ensuite, par une nouvelle ruse, la petite fille, dans la plupart des cas, réussit à faire tomber l’ogresse dans le chaudron d’eau bouillante que celle-ci avait préparé pour faire cuire les deux enfants.

¹ Les transformations phonétiques du quechua d’Ancash : /ê/ > /ch/, /ay/ > /e:/, font que le nom de l’ogresse soit connu surtout sous la forme de variantes comme Achikee, Achakee, Achkee. Nous avons retenu ici la forme courante dans la province de Ferreñafe où l’on trouve aussi la métathèse Akêay, et, surtout à Inkawasi, celle d’Aêakay.

² Nous remercions Jean-Pierre Chaumeil de nous avoir fait connaître cet article.

Nous venons de résumer les aspects principaux qui assimilent les récits andins et amazoniens actuels à ce que l'on considère comme le conte-source, l'histoire très connue d'Hansel et Gretel. Cependant, si nous étudions les nombreux textes en provenance des Andes centrales ou de l'Amazonie, plusieurs détails suggèrent qu'une origine purement européenne est improbable et semblent plutôt associer ces récits à d'autres cycles mythiques profondément enracinés dans le milieu qui les a produits — c'est-à-dire, la chaîne montagneuse bordée d'un côté par les plaines stériles de la côte du Pacifique et de l'autre par les vallées boisées du piémont amazonien et la forêt épaisse transpercée par de grandes voies d'eau. Dans les deux régions, l'andine et l'amazonienne, prédominent les mythes narrant l'origine de la nourriture, liés dans le premier cas à l'agriculture et à l'élevage et, dans le second, à la chasse et à la cueillette. Dans le mythe de l'ogresse — qui, d'ailleurs, dans de nombreuses versions, est en réalité un ogre — apparaît un autre aspect de ces mythes, l'obsession de la faim, de la disette. Or, dans le nom que porte l'ogresse en *língua geral* la Waimí Tiara, le terme *tiara* évoque quelqu'un dont la faim n'est jamais assouvie. De la même manière, selon C. Ramos Mendoza « *en [el quechua] Junín-Wanka... [se dice Achkash a las personas que comen mucho, o a las que quieren más de lo debido, a los glotonos; y por extensión Achkay es devorador]* » (Ramos Mendoza, 1992 : 187). L'Ačkay, qui a fait l'objet de nombreuses études dont les plus intéressantes et documentées sont celles de Rosaleen Howard Malverde (1984 ; 1986 ; 1989), est liée à l'époque des origines, souvent évoquée dans la mythologie andine, un monde d'anthropophagie, d'errance et de vie dans les cavernes mais, en même temps, un monde où l'agriculture existait dans un état potentiel; des créatures monstrueuses comme l'Ačkay possédaient et les plantes et le feu. L'accès à ce qui allait ouvrir la voie à la civilisation et permettre aux êtres humains de s'organiser requerrait généralement un intermédiaire sous la forme d'un oiseau ou d'un animal.

L'association de l'ogresse affamée à la nourriture rappelle l'autre nom qu'elle porte dans la version la plus ancienne publiée de ce mythe en Amazonie : Ceucy (les Pléiades). Le Général Couto de Magalhães donne comme titre à l'histoire de la Waimí Tiara : *Ceiuci Momeçaua Receuara* (La légende de Seusy'). Ce nom n'apparaît qu'une seule fois dans le récit, dans le premier énoncé comme désignation alternative de l'ogresse. Dans les versions actuelles de ce mythe — déjà très marquées par l'influence européenne — le nom de Seusy' n'est jamais mentionné (Couto de Magalhães, 1975). Cependant, l'association de l'ogresse aux Pléiades est logique. Dans une variante de l'histoire andine des trois frères paresseux, qui se transforment habituellement en tourbillon, gelée et grêlons après avoir, à leur insu, dévoré une partie de la chair de leur mère, à la mort de celle-ci, les fils frappés de remords, sont enlevés par un tourbillon et se transforment en Pléiades³. Les Pléiades anthropophages — l'ogresse qui dévore les enfants ou les enfants qui dévorent leur mère — sont fondamentales pour l'agriculture dans le monde quechuaphone et l'un de leurs noms cités par les chroniqueurs, *Collca*, signifie « grenier ». D'après Cobo, les prototypes de toutes les espèces d'animaux et d'oiseaux étaient issus des Pléiades (Cobo, 1964 : 159) et, vraisemblablement, comme son nom *Collca* l'indique, les prototypes de toutes les plantes comestibles.

Comme c'est le cas pour tous les mythes, il est difficile d'établir des frontières précises entre ceux qui se réfèrent plus spécifiquement à l'Ačkay et à la Waimí Tiara et tous ceux qui décrivent d'autres monstres sanguinaires qui hantent les ravins et les cimes des Andes ou les forêts épaisses de l'Amazonie. Très souvent, l'ogresse se confond avec les différentes catégories d'esprits qui peuplent les nuits glacées des hauteurs, celles qui imitent la voix de la mère des enfants perdus ou les revenantes transformées en belles jeunes filles pour

³ Le récit « Qanëis quyllur. Siete estrellas », in Taylor, 2000.

tromper les jeunes hommes trop hardis. En Amazonie, les chullachaqui, les yakuruna du piémont andin ou les curupira et les matis de l'espace dominé par l'influence culturelle de la língua geral ont une prédilection pour la chair fraîche humaine. Dans les histoires du Rio Negro, la Kurupira Waimí (ou vieille femme curupira) est un double de la Waimí Tiara. Même le héros culturel des Baniwa de l'Içana et des groupes arawak apparentés, Kuai⁴, qui se transforme en grotte et avale les trois garçons gourmands qui n'avaient pas respecté ses interdictions, est une sorte d'ogre. Et sa mère, Amaru (ou, dans la version recueillie par Brandão de Amorim comme un mythe baré, la mère des trois garçons appelée Amau) (Brandão de Amorim, 1987)⁵ est identifiée dans la version plutôt étrange publiée par Stradelli avec Ceucy, les Pléiades (Orjuela, 1983).

1. L'ÂCKAY

Le nom Âckay et la variante du mythe de l'ogresse qui lui est associée est, comme l'indique très justement Rosaleen Howard-Malverde (1986 : 2), circonscrit à un espace géographique appartenant à un ensemble linguistique spécifique : il s'agit des provinces du Pérou central où survit la forme la plus archaïque du quechua, défini par Torero comme quechua I (Torero, 1964)⁶. Il faudrait rajouter à cet ensemble l'espace occupé actuellement ou dans le passé par les quatre dialectes « mixtes » du Pérou septentrional : Cajamarca, Ferreñafe, Chachapoyas et Lamas où la présence plus ou moins marquée d'éléments du QI n'est peut-être pas étrangère à l'expansion du mythe de l'Âckay dans cette zone de frontière dialectale. Le fait que le quechua lamista ait été langue véhiculaire du commerce en Amazonie péruvienne à l'époque du caoutchouc pourrait expliquer le nom de l'Allquin [aghkin (?)] Vieja qui, d'après Powlison, désignait l'ogresse parmi les Yagua de Caballococha. Nous ne savons pas quelles sont les limites méridionales de l'expansion du mythe de l'Âckay. Le seul échantillon que nous connaissons rédigé dans un dialecte QII est celui publié par C. Ramos Mendoza, « Achkay, Layqa Warmi » provenant de la communauté de Vilca (département de Huancavelica), voisine des provinces de Junín où l'on parle des dialectes QI (Ramos Mendoza, 1992).

En dehors des éléments rappelant l'histoire de Hansel et Gretel qui lui ont été intégrés, le thème de l'Âckay semble remonter à une tradition très ancienne dans les Andes centrales. Dans une étude publiée en 1990, Marco Curatola identifie l'Obélisque Tello à certaines séquences de ce mythe (Curatola, 1990). L'hypothèse est intéressante. La campagne d'extirpation des idolâtries menée surtout dans la province de Cajatambo du Pérou central nous fournit notre source de renseignements la plus importante sur les croyances populaires de cette région. C'est ainsi que nous trouvons un mot qui rappelle le terme Âckay dans une description de l'origine des Huaris :

« ... los guaris fueron de nacion gigantes barbados los quales crio el sol ... estos guaris les pircaron las patas [andenes] de las chacaras y hizieron las azequias y las [...] y uno destos tenian dos caras una atras y otra delante que se llamaban Garris [Guaris] ascayes y estos comian gente muchachos yndios » (Duvols, 1986 : 119).

Il est possible que ascay soit une déformation de ačkay ou de achkay, si l'évolution /č/ > /ch/ avait déjà eu lieu dans la province de Cajatambo au XVII^e siècle. Les deux visages de

⁴ Connu en língua geral sous le nom imposé par les missionnaires de Yuruparí, assimilé au démon.

⁵ III Mira Baré. Poronominare : 151-170 (texte nheengatu).

⁶ Par la suite, nous nous y référerons sous la forme abrégée de QI.

L'Ačkay rappellent les traditions de la forêt où la Waimí Tiara et les différents esprits sont souvent caractérisés par ce trait.

Le mythe transcrit par Calancha en 1638 (1976, III : 931-936) qui raconte l'origine des aliments à partir du cadavre du demi-frère de Pachacamac, fils du Soleil, ne semble pas appartenir au même cycle mythique que l'Ačkay dans lequel, s'il y a une ressemblance, c'est plutôt sous la forme d'un jeu d'oppositions. Certes, Pachacamac tue la mère de Vichama, déjà vieille, et la donne en pâture aux vautours. On ne peut pas pour autant l'assimiler à un ogre.

Dans le mythe de Wa-Kon, publié par P. Villar-Córdoba en 1933, le style ampoulé nous permet à peine de reconstruire un document de la tradition orale. Le début de l'histoire rappelle le mythe de Vichama raconté par Calancha. Le monstre, le Wa-Kon, dévore la Pachamama, veuve de Pachacamac, qui n'a pas voulu s'unir à lui. Les enfants de la Pachamama, un garçon et une fille, jumeaux, réussissent à s'échapper et sont protégés par une mouffette. De nombreux éléments dans ce récit font penser aux histoires de l'Ačkay : le Wa-Kon possède le feu, ce qui attire la mère et ses enfants ; il envoie les enfants chercher de l'eau dans un vase percé, détail aussi typique des histoires de l'Ačkay que de celle de Jean de l'Ours ; les enfants sont protégés par la mouffette ; le Wa-Kon, parti à leur poursuite, ne reçoit de réponse satisfaisante ni du puma, ni du condor, ni du boa, et, trompé par la mouffette, tombe dans un ravin. Les enfants se retrouvent dans un champ de pommes de terre où ils s'endorment. La petite fille fait un rêve — une corde descend du ciel et les deux enfants montent à l'empyrée où les attend Pachacamac. Le garçon se transforme en soleil, la fille en lune et la Pachamama en cordillère, celle qui s'appelle précisément *cordillera de la viuda* (cordillère de la veuve).

Malheureusement, ni le mythe transmis par Calancha ni celui raconté par Villar Córdoba n'ont été présentés dans une langue indigène ni dans un espagnol populaire qui leur aurait conféré une certaine authenticité, au moins stylistique. La version du mythe de l'Ačkay publiée par Arguedas et Izquierdo Ríos (1970 : 120-123) a été rédigée en espagnol mais le style est simple et suggère une origine de tradition populaire. Elle a été recueillie dans la province de Carhuaz et transcrite par une élève d'un lycée de Lima. Deux orphelins sont guidés par un moineau vers un champ où il y a abondance de pommes de terre. Ils rencontrent l'Achikee⁷ qui, après les avoir trompés, essaie de tuer le petit garçon. La petite fille s'enfuit en emmenant son petit frère. Poursuivis par l'Achikee, les enfants sont protégés par le vautour, le puma et d'autres animaux auxquels ils attribuent les caractéristiques qui vont les distinguer. Comme la mouffette leur refuse son secours, ils lui infligent la mauvaise odeur qui la rend une proie facile aux chasseurs. En arrivant à un plateau sur lequel il n'y a aucune possibilité de se cacher, ils sont secourus par Saint Jérôme qui leur envoie une corde ; ils montent et arrivent au champ de pommes de terre. L'Achikee apparaît. Elle veut les attraper. On lui envoie une corde usée sur laquelle se trouve une souris. Celle-ci grignote la corde et l'Achikee, lançant une malédiction, tombe sur un rocher. Ses os se transforment en montagnes (la cordillère des Andes) et les endroits atteints par son sang deviennent arides. On croit qu'elle est responsable des périodes de sécheresse et des pluies diluviennes qui détruisent les plantations.

La première version quechua publiée que nous connaissons date de 1952 (Farfán, 1952 : 100-109). Elle fut recueillie en 1945 à Chiquián, province de Bolognesi, Ancash. L'Achakay vit sur une montagne. Deux garçons arrivent chez elle. Le plus grand dort par terre. Le plus petit dort à côté de l'Achakay. À minuit, le petit crie et l'Achakay explique à son frère

⁷ Nous reproduisons ici les variantes du nom de l'Ačkay qui apparaissent dans les différentes versions.

qu'elle est en train de l'épouiller. Le lendemain matin, elle envoie l'ainé chercher de l'eau dans un panier. Comme il ne réussit pas à accomplir sa tâche, l'Achakay va chercher l'eau elle-même. Elle lui laisse des pommes de terre pour qu'il les mange mais ces pommes de terre sont en réalité, des pierres. Il ouvre les marmites et trouve celle où l'Achakay est en train de faire cuire son frère qu'elle avait tué pendant la nuit. Il le retire de la marmite et s'enfuit. L'oiseau waychus⁸ informe l'Achakay du chemin que le garçon a pris. D'abord, un laboureur et ensuite des lavandières disent qu'ils ne peuvent pas le cacher. Ces dernières lui indiquent une caverne dans laquelle il se réfugie. Finalement, il arrive à une plaine où, fatigué, il demande à Notre Créateur qu'il le monte au ciel. On envoie une corde pour lui et une autre pour l'Achakay en disant aux rats de la couper. L'Achakay, en tombant, appelle son diable pour qu'il lui porte secours. Dieu ressuscite l'enfant mort.

Une autre version en quechua de Huaraz publiée par le Centre d'Études culturelles bénédictines (Pantoja et al., 1974 : 346-352), suit les mêmes lignes générales que celle publiée par Farfán. Dans celle-ci, l'Achikee est une sorcière. Elle arrive avec l'intention de manger un vieillard qui est en train de tisser. Celui-ci s'est enduit de graisse⁹. Le vieux lui dit de faire venir toutes les autres sorcières pour la fête. Grâce à une ruse, il les tue toutes, sauf une qui réussit à s'échapper. Deux enfants arrivent à la caverne où habite l'Achikee — une fille et son petit frère. Leur séjour chez l'Achikee se déroule comme dans le récit précédent, sauf que la petite fille, en retirant son frère de la marmite, met le bébé de l'Achikee à sa place. En rentrant, l'Achikee, sans le savoir, mange son propre fils. De nouveau, la fuite — d'abord, auprès d'un vieux laboureur. Celui-ci lui indique une source de sang, au pied d'une croix verte, derrière une montagne. La fille s'y dirige et, en suivant les instructions du vieillard, elle prie. Un panier attaché à une corde descend du ciel. Elle monte. L'Achikee arrive et prie aussi. On lui envoie un panier et une corde usés et une souris. La souris coupe la corde. L'Achikee tombe et se défait. Son sang se répand partout dans le monde, surtout dans les ravins. C'est à cause de cela qu'il existe des échos.

En 1984, Rosaleen Howard Malverde publia sous la forme d'un document de travail (*Amerindia Chantier*) deux textes sur l'Achakay racontés en quechua de Huánuco et recueillis dans le district de Tantamayo, province de Huamálies, sur le haut Marañón, tout près d'un important site archéologique connu aussi sous le nom de Tantamayo. Il est impossible de reproduire ici d'une manière adéquate les analyses intéressantes de Rosaleen Howard. Cependant, nous essayerons de donner une brève idée des thèmes abordés dans les deux textes. D'après cet auteur, l'Achakay

« es un ser vinculado al "tiempo de los gentiles (o tiempo de Dios Padre)", término que denomina un período concebido como "preculturalizado" que habría precedido el período actual ("tiempo de Dios Hijo") ; el comienzo de éste fue marcado por la llegada de los españoles » (Howard-Malverde, 1984 : 6).

La Version 1, transcrite par Howard, correspond en général aux autres récits sur l'ogresse recueillis dans la région Ancash-Huánuco. C'est-à-dire que, pendant une période de famine, des parents qui ont trouvé un épi de maïs, la nuit, croyant que leurs deux enfants sont endormis, s'apprêtent à le griller. Ils cherchent une poêle en terre. Les enfants, réveillés, leur indiquent où elle se trouve. Fâchée, la mère dit au père de les suspendre dans un panier au-dessus d'une grotte. Les enfants demandent aux oiseaux et aux animaux qui passent par là de les libérer. Finalement, le condor, après avoir refusé une première fois, revient et les transporte vers un champ où les pommes de terre sont déjà prêtes à être ramassées. Comme ils n'ont pas de feu pour cuire les pommes de terre, ils se dirigent vers

⁸ Peut-être, une variante de waychaw, oiseau de mauvais augure.

⁹ Ce détail n'est pas expliqué dans le texte.

une maison d'où sort de la fumée. Là ils sont reçus par l'Achkay. La suite de l'histoire est traditionnelle. Les pommes de terre de l'Achkay sont des pierres. Elle envoie la petite fille dormir à l'étage avec sa propre fille pendant qu'elle met le petit frère dans son lit. Elle le dévore et, le lendemain, envoie la soeur chercher de l'eau comme dans les autres versions. La soeur récupère les os de son frère et réussit par une ruse à pousser la fille de l'Achkay dans l'eau bouillante où l'Achkay avait l'intention de faire cuire les enfants. Ensuite, elle s'enfuit. Sans le savoir, l'Achkay mange sa propre fille, puis quand celle-ci lui répond de son ventre, elle court après la fugitive avec l'intention de se venger. Un agriculteur, une mouffette, un renard et des cerfs aident la petite fille à échapper à l'Achkay. Enfin, une dame, qui est en train de laver son linge dans une source près d'un rocher, lui indique un calvaire avec une croix sur le sommet ; elle doit s'agenouiller devant cette croix et prier Dieu pour qu'il lui fasse descendre sa chaîne d'or. Le récit se termine comme dans la version de Huaraz avec l'Achkay qui monte à la poursuite de la petite fille, par une corde usée, rongée par une souris. Les ronces et les autres plantes épineuses sont ce qui reste de l'Achkay après sa chute. Un détail intéressant dans cette version est l'ordre donné par Dieu à la petite fille de ne pas regarder dans le coffre où se trouve son petit frère. Elle l'ouvre et regarde dedans et son frère se transforme en chien.

La seconde version transcrite par Rosaleen Howard dans sa publication de 1984 se détache de l'ensemble de ces récits par le fait d'être associée à des personnages considérés comme historiques et qui s'identifient à un paysage où abondent les toponymes locaux. La victime potentielle de l'Achkay est un agriculteur qui réussit à échapper à l'ogresse qui le poursuivait. Celle-ci a une sœur qui guette le fugitif depuis les hauteurs et qui la renseigne, en criant, sur les déplacements de sa proie. L'assimilation à un domaine familier au public dans le temps et dans l'espace se reflète dans le langage. Le suffixe *-naq*¹⁰, qui caractérise habituellement les contes et les récits mythologiques en établissant un temps qui n'implique pas l'expérience vécue, est remplacé par le suffixe du parfait qui est également un temps « narratif » mais qui, apparemment dans ce cas-ci, suggère la possibilité de vérifier l'authenticité des événements narrés car les sites mentionnés existent encore¹¹. La fin de l'Achkay dans cette version est celle de beaucoup d'êtres monstrueux qui, dans les contes s'approchent du monde des humains et qui, malgré leur force, se laissent tromper par les ruses de plus faibles qu'eux. Invitée à s'asseoir sur un tapis placé au-dessus d'un chaudron plein d'eau bouillante, elle tombe dedans et meurt¹².

En 1975-1976, nous avons écouté des récits sur l'Achkay dans les provinces de Chachapoyas et de Luya (Amazonas, Pérou) mais malheureusement nous n'en possédons ni enregistrements ni transcriptions. En 1977, nous avons réalisé une première recherche de terrain à Ayamachay, district d'Inkawasi, Ferreñafe, Lambayeque, au nord du Pérou, et nous avons découvert que le récit de loin le plus populaire dans la région était celui de l'Achkay. Nous avons d'abord enregistré la version racontée par une très jeune fille mais, malheureusement, ce témoignage était presque inaudible et nous n'avons pas réussi à le transcrire. En 1980, nous avons travaillé à Ferreñafe avec le frère de la jeune fille, Pascal

¹⁰ *-naa* dans le dialecte du Haut Marañón, véhicule du récit de Rosaleen Howard.

¹¹ Rosaleen Howard commente l'emploi contrastif de ces suffixes dans le document en question (Howard-Malverde, 1984 : 11-13).

¹² Rosaleen Howard a continué à publier d'autres versions de l'histoire de l'Achkay originaires de San Pedro de Parí en traduction anglaise (1986) et avec la transcription des récits originaux en quechua accompagnés de leur traduction anglaise (1989). Dans les deux articles en question, il s'agit des mêmes cinq textes avec quelques variations dans l'ordre de leur présentation et dans la traduction. Howard s'est occupée essentiellement de la manière dont ces textes reflètent certains aspects de l'oralité et de leur signification dans le contexte culturel local.

Bernilla Carlos, qui à l'époque était un jeune lycéen de 15 ans et nous avons enregistré et transcrit la version racontée par Pascal, développée et corrigée par son père, qui était également présent. En 1989, une autre version a été racontée par le neveu de Pascal. En 1993, le frère de Pascal, Oscar Bernilla Carlos nous a raconté sa version. Curieusement, tandis que dans l'histoire de Pascal, c'est le frère qui est mangé par l'Ačkay, dans celle d'Oscar la victime est la sœur. Ils ont expliqué cette divergence par le fait que l'un avait entendu l'histoire auprès de ses grands-parents tandis que l'autre l'avait entendu raconter par ses parents. Dans la version de leur neveu (1989) c'était, d'une manière surprenante, les enfants qui dévoraient l'Ačkay.

Le quechua de Ferreñafe est un dialecte mixte où une variante du Quechua I, semblable à celles parlées en Ancash et Huánuco¹³, a été modifiée sous l'influence d'une variante du Quechua II, possiblement la *lengua general* coloniale. Le premier récit de l'Ačkay que nous présentons ici est celui que nous avons transcrit en 1980 avec l'aide de Pascal Bernilla. Nous avons voulu garder la vivacité de la narration originale en maintenant les éléments stylistiques qui la caractérisent — les formes apocopées, les hispanismes et les modifications de l'accent tonique. En même temps, nous employons un système graphique qui devrait permettre à un non-spécialiste de se rendre compte de la prononciation réelle de ce dialecte. Dans l'orthographe officielle, les consonnes sonores qui suivent les sonantes sont considérées comme des variantes phonétiques de leurs correspondantes sourdes. Cependant leur réalisation n'est pas automatique et nous les avons gardées dans cette transcription. La graphie <zh>, qui se prononce comme <j> dans le mot français « jour », est normalisée comme <ll> dans la graphie officielle. <gh>, dans notre transcription, est la sonorisation de <ch>, affriquée palatale. Cependant, nous maintenons le principe des trois voyelles de base dans les mots d'origine quechua. En réalité, dans le parler d'Ayamachay, toutes les voyelles sont moyennement ouvertes et la prononciation de *lisu* « pou » est à peu près [leso].

Les différents épisodes du récit sont semblables à ceux des textes d'Ancash. Il faudrait mentionner la fonction comique de plusieurs détails. Les onomatopées nombreuses amusent beaucoup le public et la description des cerfs qui labourent leur champ en s'attelant eux-mêmes ou des Ačkay, aveugles et boiteux, qui se portent les uns les autres, fait toujours rire.

Le concept de stérilité associé aux Ačkay se reflète dans la réponse des animaux : les cerfs disent que, si l'Ačkay regarde dans le trou où ils ont semé leurs pommes de terre, celles-ci ne mûriront pas ; l'épervier lui dit que, s'il lui montre sa blessure, celle-ci ne se guérira pas. Suivant les instructions de Dieu, les Ačkay provoquent leur propre destruction en faisant surgir la cordillère qui, en se renversant, les écrase.

La seconde version que nous présentons ici est celle racontée par Oscar Bernilla en 1993. Les conditions de son enregistrement étaient plus favorables que celles de 1980 et nous avons pu revoir le texte plusieurs fois avec le narrateur. Nous avons voulu transcrire une version aussi fidèle que possible à l'enregistrement original. De nouveau, on remarquera l'importance des onomatopées que nous avons maintenues dans la traduction française. Les métathèses sont fréquentes dans la narration d'Oscar Bernilla et même le nom de l'ogresse n'est plus Ačkay mais Akčay. Apparemment, dans le chef-lieu du district, Inkawasi, la prononciation habituelle est Ačakay. Dans la version d'Oscar Bernilla, le sort des Akčay diffère de celui raconté par son frère. Au lieu d'être ensevelis par les montagnes renversées, ils sont éliminés par les chiens créés par Saint Joseph ou bien s'écrasent en tombant dans

¹³ Centre traditionnel des histoires sur l'Achikay.

le ravin. Cependant, quelques-uns réussissent à s'échapper et rôdent, peut-être, encore à la recherche de victimes pour apaiser leur faim inextinguible. La référence aux frères de l'Akçay (*irmanuy[kij]kuna* « tes frères ») suggère qu'il ne s'agissait pas exclusivement d'ogresses mais aussi d'ogres.

De nouvelles versions de l'histoire de l'Açkay ont été publiées au Pérou et ailleurs. Nous n'avons pas toujours eu accès à ces textes et nous mentionnerons ici seulement celle que Hernán Aguilar a fait publier en Allemagne en 1993. Cette variante de l'histoire de l'Achkee (selon la graphie de l'auteur qui correspond à la prononciation du Callejón de Huaylas) suit le modèle traditionnel des récits d'Ancash. Il accompagne le texte quechua d'une traduction en allemand, suivie d'une analyse sémiotique de la structure du récit.

Vers la même époque, nous avons enregistré et transcrit une très jolie version racontée par une jeune fille, originaire de Quitaraca, Callejón de Huaylas, dans la maison de Mario Carranza Romero, frère du linguiste Francisco Carranza, à Trujillo. Parmi les innovations de cette version l'ours à lunettes (*yana puma*) figure parmi les animaux rencontrés par l'ogresse. L'ours est irrité par le bruit que font les chaussures nouvelles de l'Achkay et lui donne des coups de pieds.

La thèse soutenue par Doris Walter à l'Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle en 2002 contient des annexes dont la première s'intitule : Mythes et récits. Parmi les récits figurent trois variantes de l'histoire de l'Achikay transcrites en quechua et traduites en français. Ces versions correspondent au schéma général des récits sur l'Achikay qui circulent dans le Callejón de Huaylas. Dans la première, la cervelle de l'Achikay éclate comme résultat de sa chute du ciel et se répand partout. C'est l'origine de l'écho qui résonne dans les montagnes. Dans la deuxième, le sang de l'Achikay se transforme en mûrier et dans la troisième, de nouveau, il s'agit de l'origine de l'écho. Le texte quechua n'apparaît pas dans la version publiée de sa thèse (Walter, 2003).

2. LA WAIMÍ TIARA

La première version que nous connaissons de l'histoire de la Waimí Tiara ou la vieille femme goulue (*velha gulosa*) a été recueillie en 1865 par le Général Couto de Magalhães lorsque, victime d'un naufrage, il a passé quatre mois près des rapides de l'Itaboca dans la région du Tocantins en Amazonie brésilienne. Elle lui a été racontée par le *tuxáua* (chef) des Anambés mais, comme il ne parlait pas encore la *língua geral*¹⁴, il eut besoin d'un interprète. Sa transcription fut publiée en 1876. Elle fait partie d'une série de documents de la tradition orale que l'auteur considère comme *lendas* (légendes) et qui accompagnent le cours de *língua tupí viva ou nheengatu* (langue tupi vivante ou nheengatu) qui constitue la première partie de son livre *O selvagem* (Couto de Magalhães, 1975 : 270-281). Au début de la série de textes apparaît l'observation suivante :

« Le Dr Couto de Magalhães recueillit ces légendes dans les *sertões* du Brésil et les mit par écrit exactement comme il les avait entendu raconter par les sauvages »¹⁵.

Il est remarquable que, malgré son ignorance de la langue à l'époque, il ait pu transcrire cette version d'une aussi belle qualité littéraire. Soit son interprète était lettré et a pu la

¹⁴ La « langue générale », véhicule principal de communication en Amazonie brésilienne à cette époque, variante moderne, phonétiquement et morphologiquement modifiée de l'ancien « tupi » de la première période coloniale.

¹⁵ O Dr. Couto de Magalhães colligio estas lendas pelos sertões do Brasil, e reduzio-as a escripto na mesma forma pela qual ouvio os tapuios narrar-as (Couto de Magalhães, 1975 : 162).

transcrire lui-même, soit la transcription phonétique réalisée par le Général a pu être améliorée et corrigée lorsqu'il acquit une plus grande connaissance de la langue. De toute façon, la version publiée correspond parfaitement aux normes linguistiques établies par Couto de Magalhães dans son cours de langue.

Plusieurs aspects du texte recueilli par Couto de Magalhães sont extrêmement intéressants si l'on considère l'évolution ultérieure de ce thème qui constitue, encore de nos jours, la base d'un des récits les plus populaires de l'Amazonie. Même si le *tuxáua* des Anambés vivait dans une région solitaire (as *solidões da cachoeira da Itaboca*) et peu fréquentée par militaires, commerçants et missionnaires, cela ne signifie pas que sa culture était immune aux contacts externes. La présence de la *língua geral* comme langue de communication suggère le contraire. De nombreux éléments rappellent les contes merveilleux d'autres régions (les paniers qui se transforment en animaux et qui permettent au jeune homme de s'enfuir) mais il ne s'agit pas nécessairement d'influences externes. Il y a des universels qui participent à l'élaboration de la tradition orale. Ce qui est surtout intéressant c'est le fait que, si plusieurs épisodes de ce récit subsistent dans les versions récentes — le début où la Waimí Tiara essaie d'attraper l'ombre du jeune homme avec son filet — il n'y a pas encore eu fusion entre une tradition indigène et le conte européen de João et Maria, mieux connu en dehors du monde lusophone dans la version des frères Grimm, Hänsel et Gretel. Il ne s'agit pas dans le texte publié par Couto de Magalhães de deux enfants, un frère et une sœur, et le contexte social n'est pas non plus l'extrême pénurie qui oblige les parents à se débarrasser de leurs enfants. Le jeune homme (*kurumí-wasú*) est attrapé par la Waimí Tiara dans son filet et ramené chez elle. Lorsque l'ogresse sort chercher du bois à brûler, sa fille découvre le « gibier » de sa mère. Au contraire de la fille de l'Aêkay, celle de la Waimí Tiara est mue par des sentiments de compassion et permet au jeune homme de s'échapper. Elle lui fait cueillir des feuilles du palmier *Açaí* (*euterpe oleracea*) avec lesquelles il fabrique des paniers. Lors de sa fuite, poursuivi par la Waimí Tiara, il lance contre elle les paniers qui se transforment en gibier et, pendant que l'ogresse les mange, le jeune homme a le temps de s'éloigner. En suivant les instructions de la fille, lorsqu'il entend un oiseau qui chante *kankan kankan*, il sait que l'ogresse n'est pas loin. Il se réfugie d'abord chez des singes, ensuite auprès du serpent, le *surucucu*. Cependant, il entend ce dernier proposer à sa femme de préparer un barbecue pour le manger. De nouveau, il s'enfuit, cette fois-ci avec l'aide de l'oiseau *macauã*¹⁶, qui mange les deux serpents. Il rencontre un *tuyuyú*¹⁷ qui est en train de pêcher. Il demande à l'oiseau de l'emmener. Le *tuyuyú* le met dans son *uaturá*¹⁸ et s'envole. Il le transporte jusqu'à ce que la fatigue l'empêche d'aller plus loin et il le dépose sur la branche d'un arbre. Le jeune homme descend et rencontre une femme qui le mène jusqu'à sa maison. Là-dessus il lui raconte ses aventures et elle découvre qu'il est son fils. Mais, depuis son enlèvement par la Waimí Tiara de longues années se sont passées et il est revenu chez lui, vieillard aux cheveux blancs.

D'après Couto de Magalhães, l'ogresse s'appelle *Cêiucí*, *uáimí tiara*, qu'il glose par *Pleiades*, *velha gulosa*. Cette appellation se trouve dans le titre du récit *Cêiucí Momeŋjaua Rêcêuara*¹⁹ (À propos de la légende de la vieille goulue) et tout au début du texte. Par la suite, il n'y a plus de mention de *Cêiucí*. Dans sa brève présentation de ce texte, l'auteur mentionne que « le mot *Cêiucí* signifie la constellation des Pléiades, ce que notre peuple appelle les

¹⁶ = *Acauã*, oiseau de la famille des falconidés (*Herpetotheres cachinnans*).

¹⁷ Oiseau de la famille des ciconidés (*Jabiru mycteria*).

¹⁸ Panier fait de roseaux où le *tuyuyú* gardait ses poissons.

¹⁹ Nous avons simplifié les symboles typographiques extrêmement compliqués employés par Couto de Magalhães.

sept étoiles et elle signifie aussi vieille goulue ou une fée indigène qui vivait harcelée par une faim éternelle »²⁰.

Lorsque Silvio Romero publie en 1885 à Lisbonne la première édition de ses *Contos populares do Brasil* (1985 : Relato 23), nous trouvons déjà établi dans le récit n° 23 « João mais Maria » l'étrange mélange d'éléments hétérogènes qui caractérisent la plupart des variantes de l'histoire de l'ogresse du Rio Negro aujourd'hui. Romero ne donne pas de renseignements sur l'origine du texte en dehors de la référence « Rio de Janeiro et Sergipe » qui apparaît entre parenthèses après le titre. Nous ne savons pas s'il s'agit d'une version courante dans les villes de la côte ou s'il représente un témoignage spécifique de la tradition orale rurale.

Nous trouvons réunis dans ce texte les thèmes caractéristiques de ce genre d'histoire: le cadre de l'extrême pauvreté accentuée par l'existence d'une famille nombreuse. Les parents décident de se débarrasser de deux de leurs enfants : un garçon et une fille. Les enfants errent perdus dans la forêt. João monte dans un arbre et voit au loin de la fumée qui sort d'une vieille maison. Les enfants se dirigent vers la maison où une vieille presque aveugle est en train de préparer des gâteaux de maïs. João réussit à lui soutirer quelques gâteaux et la vieille croit que c'est son chat qui les vole. Maria insiste pour qu'elle puisse aller aussi chez la vieille mais, quand elle voit que celle-ci gronde son chat pour le vol des gâteaux, elle éclate de rire. La vieille découvre les deux enfants et leur propose de vivre chez elle. Elle les engraisse avec l'intention de les manger mais les deux enfants, en sachant que sa vue est faible, lui montre la queue d'un lézard chaque fois qu'elle tâte leurs doigts pour savoir s'ils sont suffisamment gras pour être mangés. Finalement, ils perdent la queue du lézard et leur ruse est découverte. La vieille les envoie chercher du bois pour faire un feu de joie et danser autour. Mais Notre Dame les rencontre sur le chemin et renseigne les enfants sur les intentions de la vieille sorcière et ce qu'il faut faire pour se sauver. Ils font danser d'abord la vieille et, comme elle se laisse emporter par sa propre virtuosité, les deux enfants en profitent pour la pousser dans le feu. Ils montent sur un arbre et, quand la tête de la sorcière éclate, trois chiens féroces en sortent. João les apprivoise en les appelant par leurs noms: Turco, Leão et Facão (Turc, Léon et Machette) et en leur jetant des pains. Les chiens seront par la suite ses protecteurs. Peu de temps après, Maria tombe amoureuse d'un homme²¹ et veut se débarrasser de João qui réussit à se sauver, grâce à l'aide des chiens qui tuent l'homme. João abandonne sa sœur et part gagner sa vie ailleurs. Il tombe sur une princesse qui attend d'être dévorée par un monstre à sept têtes. Les chiens de João tuent le serpent, la princesse rentre chez elle et João, apparemment peu pressé de réclamer sa récompense — la main de la princesse — poursuit son chemin, emportant avec lui seulement la pointe des langues du monstre. Précisément à ce moment-là, un vieux Noir passe par l'endroit où se trouvent les dépouilles du serpent et lui coupe ce qui reste de ses langues. Bien que la princesse nie que ce soit lui qui ait tué le serpent, le roi insiste pour que sa parole soit respectée et veut donner sa fille en mariage au Noir. Cependant, lors du banquet offert au Noir, chaque fois que celui-ci veut goûter des plats que l'on lui sert, un des chiens lui enlève le morceau. Enfin, l'imposture est découverte, João s'unit à la princesse et le Noir est écartelé.

Un détail assez charmant, qui se retrouve aussi dans les versions amazoniennes de cette histoire, est l'apparente indifférence au danger qui caractérise João. Pendant qu'il attend l'arrivée du monstre, il s'endort sur les genoux de la princesse et n'est réveillé que par

²⁰ A palavra *Ceiucí* significa a constelação das Pleíades, a que o nosso povo chama sete estrelas e significa também velha gulosa, ou uma fada indigena que vivia perseguida de eterna fome (Couto de Magalhães, 1975 : 270).

²¹ Dans la plupart des récits, il s'agit du veuf de l'ogresse.

une des larmes que celle-ci laisse tomber sur son front lorsque le monstre s'en approche. Évidemment il sait qu'il peut compter sur ses chiens !

Si la version de Silvio Romero, malgré ses aspects hybrides, évoque plusieurs thèmes de la tradition européenne (d'ailleurs, elle apparaît dans une section consacrée aux contes d'origine européenne), il ne manque pas dans le monde amazonien d'autres représentations d'ogres et d'ogresses dont le comportement diffère peu de celui de la Waimí Tiara. Barbosa Rodrigues publie son *Poranduba Amazonense* en 1890. Parmi les récits qu'il y incorpore, il y en a trois qui parlent d'enfants perdus dans la forêt, poursuivis par un *curupira*, esprit qui rôde dans les bois et veille à ce que les règles de la chasse soient respectées. Comme la Waimí Tiara, il est toujours affamé. Barbosa Rodrigues, commentant la version du Rio Branco, remarque « l'influence d'un conte européen dans la mythologie indigène. C'est le conte de *João et Maria*, acclimaté, adapté à la nature locale, reproduit par l'imagination de l'Indien... » (Barbosa Rodrigues, 1890 : 49). Dans la première histoire *Curupira curumi etá irumo* (Rio Branco) (Barbosa Rodrigues, 1890 : 49-52), les deux enfants perdus dans la forêt dorment dans leur hamac attaché à un grand arbre. Le *curupira* et sa femme allument un grand feu en dessous. Le lendemain matin, le *curupira* dit aux enfants de descendre et les amène chez lui. Il dit à sa femme qu'il ira avec l'aîné dans la forêt où il le tuera et le mangera. Entre-temps, sa femme doit faire cuire le cadet qu'il voudrait manger à son retour. La vieille femme du *curupira* dit au petit de monter dans un arbre où poussent des *inajás*²² dont elle est friande. D'après Barbosa Rodrigues, les régimes d'*inajás* peuvent peser des dizaines de kilos. Le petit, qui se rend compte de ses intentions, fait tomber les *inajás* sur la houe que la vieille a placée sur sa poitrine et la tue. Ensuite, il la fait cuire dans la marmite qui lui était destinée. Le *curupira*, en rentrant à la maison, découvre trop tard qu'il est en train de dévorer sa femme et se met à la poursuite du garçon qui s'enfuit en éparpillant partout des morceaux d'un miroir brisé. Quand le *curupira* appelle le garçon, ce sont les morceaux du miroir qui lui répondent. Enfin, il le retrouve en haut d'un palmier, caché dans une spathe. Le *curupira* épuise tout son stock de flèches en essayant d'atteindre le garçon mais il ne le touche pas et doit s'en aller en fabriquer d'autres. De nouveau, le garçon s'enfuit et, avec l'aide d'un singe, il traverse une rivière et se met à l'abri de la vengeance du *curupira*²³.

Barbosa Rodrigues présente un deuxième texte qu'il intitule *Variante da lenda antecedente* (variante de la légende précédente), originaire du Rio Negro (Barbosa Rodrigues, 1890 : 53-58). Il y a cependant quelques divergences intéressantes par rapport à la première version. Le *curupira* tombe sur deux garçons qui sont en train de pêcher. Il leur dit qu'il leur montrera un petit lac où il pêchera pour eux. Il les perd sur le chemin mais, ensuite, les retrouve. Comme la nuit tombe, il leur propose de passer la nuit chez lui et de leur montrer le lendemain le chemin qui mène à leur maison. Le lendemain matin il part à la chasse après avoir donné des instructions à sa femme — une vieille très laide (*waimí puxiwera*) — pour qu'elle tue l'un des garçons et qu'elle le prépare pour son repas. Le plus grand des deux enfants a entendu la conversation entre le *curupira* et sa femme mais il n'a pas le temps de la raconter à son frère. La vieille fait monter le plus petit pour cueillir les *inajás*, le transperce avec sa houe et le tue. Le plus grand veut venger son frère et propose lui-même de monter dans l'arbre et que la vieille s'étende en bas pour lui indiquer où se trouvent les fruits les plus grands. « C'est comme ça que fait ma mère », lui dit-il. Il tue la vieille en faisant tomber sur elle les *inajás*. Il descend, la dépèce et mélange ses mamelles avec

²² D'après l'Aurélio (1975), *inajá* est une variante de *anajá*, palmier cultivé de la famille des palmacés (*Pindarea concinna*).

²³ Les *curupiras* ne peuvent pas traverser les cours d'eau.

d'autres choses pour que le *curupira* ne la reconnaisse pas. Il est aidé par le perroquet du *curupira* qui lui dit d'enterrer la salive de la vieille dans un trou et d'éparpiller les morceaux d'un miroir brisé partout dans la maison. Le garçon prépare des flèches enduites de *curare* et, caché dans la spathe de l'arbre, attend le *curupira*. Celui-ci, en arrivant, appelle sa femme. La salive lui répond mais sa femme n'apparaît pas. Il mange son repas et, lorsqu'il tombe sur la mamelle de la vieille, il se rend compte qu'il l'a dévorée et se met à pleurer. Ensuite, il cherche son perroquet. Grâce à un éclat de miroir qu'il trouve en même temps que le perroquet, il aperçoit le garçon étendu dans la spathe du palmier. Il veut couper l'arbre avec son axe mais le garçon l'atteint avec une flèche empoisonnée et le tue. Après cela, il rentre chez lui. À partir de ce jour-là, le *curupira* tue les enfants pour se venger de la mort de sa femme.

Un troisième texte de la région de Tefé sur l'Amazone (ou le *Solimões* d'après les Brésiliens) *Curupira Caíma eta irumo* (le *curupira* et les [enfants] perdus) raconte de nouveau l'histoire des deux enfants qui errent dans la forêt (Barbosa Rodrigues, 1890 : 77-81). Ils rencontrent le *curupira* qui est en train de griller de la viande. Comme ils ont faim, ils lui en demandent. Il coupe un morceau de sa cuisse et le leur donne à manger. Ils réussissent à s'éloigner de lui mais le *curupira* appelle sa chair et le morceau de la cuisse qu'ils ont mangé lui répond. Les enfants arrivent au bord d'une rivière, boivent de l'eau et vomissent la chair du *curupira*. Ils traversent la rivière — barrière infranchissable pour le *curupira* — et retrouvent leur maison.

La *língua geral* est le véhicule linguistique qui a permis la transcription des trois textes provenant de zones culturelles et ethniques différentes. En réalité, Barbosa Rodrigues ne nous offre aucun renseignement sur les caractéristiques des informateurs. Aujourd'hui encore, les histoires des *curupiras* sont racontées par les *caboclos* (paysans métissés), les membres des communautés indigènes mais aussi par les commerçants prospères et « occidentalisés » qui habitent la région du Rio Negro avec le même degré de conviction de la véracité de ce qu'ils transmettent. La segmentation des textes et les gloses fournies par Barbosa Rodrigues suggèrent que sa connaissance de la langue n'était pas aussi profonde que l'on aurait pu croire.

En 1959, l'Université de São Paulo publia le livre *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá* de l'anthropologue paraguayen León Cadogan. Dans le chapitre XVIII de son livre: *Cuentos, Leyendas, Cantos Infantiles, Saludos*, l'auteur inclut un récit sur les enfants perdus et l'ogresse, très semblable à celui publié par Sílvio Romero et à ceux qui circulent dans la région du Rio Negro aujourd'hui (Cadogan, 1959 : 174-177). La langue véhiculaire de ce texte appartient à la famille tupi-guarani, tout comme la *língua geral* de l'Amazonie. Les protagonistes sont deux enfants, frère et sœur, abandonnés par leur père en forêt suite à la pénurie provoquée par une progéniture trop nombreuse. On trouve les détails caractéristiques du conte de fées : unealebasse que le père place en haut d'un arbre et qui, mue par le vent, produit un son que les enfants confondent avec la voix de leur père ; l'ogresse ; la queue de rat avec laquelle les enfants trompent la vieille en lui faisant croire qu'il s'agit de leurs doigts. Il y a cependant quelques détails insolites. Pendant qu'ils errent, affamés, avant de tomber sur la maison de l'ogresse, ils découvrent un bœuf dans un champ. Ils le tuent d'un coup sur la tête et, comme ils n'ont pas de couteau pour le dépecer, ils font un feu sur son ventre et en mangent les parties grillées. Le ventre du bœuf éclate et, à l'intérieur, ils trouvent deux couteaux qui, par la suite, n'ont aucune fonction dans le récit. Lorsque les enfants perdent la queue de rat et sont obligés de laisser palper leurs doigts par la vieille, celle-ci, trouvant qu'ils sont déjà assez gras pour être appétissants, les envoie chercher du bois. Cette fois-ci, c'est un perroquet qui les renseigne sur les mauvaises intentions de l'ogresse et sur la manière dont ils pourront s'en débarrasser. Comme dans la version publiée par Sílvio Romero, la vieille tombe dans le piège qu'elle a

tendu pour les enfants et ceux-ci la poussent dans le feu. Deux chiens féroces sortent de ses os. Le garçon les amadoue et ils deviennent ses gardiens. La petite fille est l'être pervers de l'ensemble des récits amazoniens. Elle veut se marier avec le veuf de l'ogresse et cherche à tuer son frère mais ses chiens le sauvent et elle est victime de ses propres ruses. Par la suite, le garçon rencontre une princesse destinée à être dévorée par le terrible dragon, le *tejujagua*, qui apparaît dans un tourbillon de vent. Évidemment, grâce à ses chiens, le garçon élimine le dragon et se marie avec la princesse. Dans cette version de l'histoire, il n'y a pas de vilain Noir qui essaie de lui enlever sa victoire. Ils ont un enfant et les chiens, en voyant l'heureux dénouement de ses aventures, le quittent et s'envolent vers le ciel. Quand il les voit s'envoler, le jeune homme meurt.

La première version amazonienne de la Waimí Tiara que nous avons pu enregistrer nous a été racontée en *língua geral* par Humbelino Plácido en 1984 à la mission salésienne d'Asunção sur la rivière Içana. Son récit diffère peu de celui de León Cadogan. La différence principale — qui se distingue d'ailleurs de toutes les versions amazoniennes modernes que nous avons écoutées — est que le père, obsédé par sa progéniture nombreuse et affamée, est une araignée. Le nom du récit en *língua geral* est *Yandú-estória* (histoire de l'araignée) et en baniwa *Eeni iakuna*, qui a le même sens. Comme dans la version transmise par León Cadogan, laalebasse placée par le père en haut d'un arbre et qui, remuée par le vent, émet un son que les enfants confondent avec la voix de leur père, joue un rôle important. Un aspect innovateur est le don que possède le serpent (une espèce d'anaconda), veuf de l'ogresse, de jouer de la flûte, ce qui éveille l'intérêt de la sœur perverse du héros. Elle voudrait vivre avec le serpent musicien et essaie de se débarrasser de son frère. Comme toujours, elle est victime de ses propres ruses. Malheureusement, nous avons égaré la cassette où ce récit a été enregistré et la version que nous en avons transcrite à l'époque est trop lacunaire pour être publiée ici.

Pendant ce même séjour sur l'Içana, nous avons enregistré une autre version de l'histoire de l'ogresse — cette fois-ci en baniwa —, racontée par Domingos de Souza Paiva. Par la suite, nous l'avons transcrite avec l'aide du narrateur. De nouveau, il s'agit d'une araignée qui ne réussit pas à pêcher une quantité suffisante de poissons pour nourrir sa nombreuse famille. Chaque fois qu'il ramène de la nourriture à la maison, ses enfants la dévorent avant que lui et sa femme aient eu le temps d'en manger. Il décide donc de se débarrasser de deux d'entre eux — un garçon et une fille. On pourrait remarquer que le garçon est un modèle aussi bien de prudence que de courage tandis que sa sœur se comporte constamment d'une manière capricieuse et perfide. Nous ignorons l'origine de l'association de l'araignée avec le thème des enfants abandonnés. Elle n'est mentionnée qu'au début de chaque version du récit que nous avons entendue et puis, tout comme Seusí dans l'histoire retranscrite par Couto de Magalhães, elle n'est plus mentionnée. Nous présentons ici cette version comme échantillon de l'évolution de la tradition orale en ce qui concerne le thème de l'ogresse en Amazonie. Par contraste avec d'autres versions, Domingos réduit la première partie du récit à un minimum de détails. Il n'y a plus dealebasse ni de ruses pratiquées par l'un des enfants afin de retrouver le chemin de retour. Par contre, il développe la dernière partie avec la princesse et le serpent. La banane qui leur donne des conseils (qu'ils ne suivent pas à cause des caprices de la jeune sœur) n'apparaît pas dans les autres versions que nous avons écoutées. Il y a également quelques détails charmants mais, apparemment, sans suite comme la perte du chapeau du garçon au moment où il tire sa flèche sur le serpent. Le châtiment du Noir, l'imposteur, n'est pas spécifié non plus.

En 1988, à Tabogal sur le Rio Negro, nous avons enregistré une autre version en *língua geral*. Celle-ci se rapproche beaucoup des autres mais il y a un détail qui rappelle également la « légende » de 1865 transmise par Couto de Magalhães. Au début du récit, la Waimí

Tiara essaie d'attraper dans son filet le reflet du garçon qu'elle aperçoit dans la rivière. Cependant, dans ce cas-ci, il s'agit de deux enfants, un frère et sa sœur.

La même année, Humbelino Plácido a raconté une autre fois l'histoire de l'araignée mais, cette fois-ci, en baniwa. Sa version de 1988 s'arrête avec la mort de l'ogresse et la trahison de la sœur. Il n'y a plus ni princesse ni dragon ni Noir imposteur.

Une ogresse qui ressemble beaucoup à la Waimí Tiara est la Kurupira Waimí. Celle-ci est le thème d'une histoire écrite par Gersem Laureano dos Santos en língua geral. Notre transcription normalisée de ce récit fut modifiée plusieurs fois entre 1991 et 1994. Nous ignorons s'il a été publié par la suite. La Kurupira Waimí (la vieille femme-curupira) prend la forme de la grand-mère de la jeune fille qui lui propose d'aller ramasser des *maniuara*²⁴ qu'elle avait repérés la veille. Pendant qu'elle est occupée par cette tâche, la jeune fille remarque le comportement étrange de sa « grand-mère » qui prend les *maniuara* avec sa langue énorme. Elle se rend compte qu'elle a affaire à une ogresse et, lorsque celle-ci est en train de dévorer un *inambú*²⁵ dont elle avait entendu le chant au loin, la jeune fille profite de son absence pour s'enfuir. La Kurupira Waimí se met à sa poursuite. La jeune fille, qui est munie d'une hache, monte dans un grand arbre. L'ogresse envoie les enfants de son frère défunt — des tamanoirs — pour qu'ils la fassent tomber mais elle se défend avec sa hache. À la fin, elle réussit à échapper.

Une version tukano de l'histoire des enfants perdus qui nous a été racontée en 1988 par Agostino Freitas, originaire de Santa Luzia, communauté formant partie de la mission salésienne de Yauareté, reprend le thème du Petit Poucet des contes de Perrault. Le narrateur vivait depuis quelques mois seulement à São Gabriel da Cachoeira, la municipalité la plus peuplée et la plus importante du Haut Rio Negro. Il raconta son histoire d'abord en tukano, ensuite en portugais. Si sa version reste très fidèle à celle de Perrault (il y manque pourtant les bottes de sept lieues), l'ogre et sa famille se sont métissés et se sont transformés en *curupira* de la forêt amazonienne. Cet aspect hybride des contes populaires qui sont racontés à côté des légendes traditionnelles — de plus en plus rares d'ailleurs — dans les communautés indigènes ne devrait pas surprendre. Les caboclos de la région se sont mélangés depuis longtemps aux immigrants du nord-est (surtout de Ceará) qui avaient déjà une tradition orale où l'indigène et l'europpéen étaient confondus²⁶. La pénétration européenne dans la région du Haut Rio Negro — soldats, missionnaires et commerçants — est ancienne. Mais, surtout, il faut prendre en considération l'influence de l'enseignement des Salésiennes qui contrôlaient l'ensemble des écoles à l'époque et qui étaient en grande partie originaires de l'Espagne, de l'Italie et de l'Allemagne. Elles avaient très souvent une vision élitiste de leur mission civilisatrice et considéraient même l'emploi de la língua geral comme un retour à la barbarie. Elles ont répandu parmi leurs élèves les contes de Grimm, de Perrault et des *Mille et Une Nuits* qui, par la suite, ont été réadaptés par leurs nouveaux narrateurs aux traditions et au paysage de l'Amazonie (Taylor, 1993).

Si nous ne possédons pas de versions anciennes de l'histoire de l'Aêkay qui permettent de reconstituer un modèle n'ayant pas subi l'influence du conte des frères Grimm, il ne manque pas dans les chroniques coloniales, les procès d'idolâtries et de sorcellerie et les traditions populaires andines actuelles, des personnages féminins inquiétants, assimilables à des ogresses. De nos jours, les *hapiñuñu* et les autres démons qui durent s'enfuir à

²⁴ Espèce de grosse fourmi comestible nuisible aux plantations de manioc.

²⁵ Variante de *inhambú*, oiseau qui ressemble à une perdrix.

²⁶ Cf. la version de Sílvia Romero de l'histoire de João et Maria que nous avons décrite dans cet article.

l'arrivée du christianisme ont été remplacées par des esprits malfaisants prenant la forme d'avenantes jeunes filles ou de dames d'aspect maternel qui guettent le voyageur égaré, prêtes à le séduire et, éventuellement, à le dévorer. Les histoires de l'Aêkay ne se réduisent cependant pas au stéréotype de l'ogresse. D'importants éléments mythologiques s'intègrent au déroulement de la plupart des récits la concernant. Selon les réponses qu'ils lui donnent, l'Aêkay distribue les attributs, qui les caractérisent, aux différents animaux qu'elle croise sur son chemin (dans une des versions, ce sont les enfants qui remplissent cette fonction). Elle est aussi à l'origine de la plupart des maux dont souffrent les sociétés agricoles andines. Les animaux refusent de l'aider sous prétexte que son regard provoque la stérilité. Les pommes de terre qu'elle cuit et qu'elle offre aux enfants sont en réalité des pierres. Une fois morte, son cadavre se transforme en pierres et en ronces et ses os deviennent la cordillère des Andes où, souvent, les terrains accidentés rendent difficile la pratique de l'agriculture. L'Aêkay comme phénomène météorologique symbolise la sécheresse et la disette. Elle n'est pourtant pas exclusivement négative dans ses rapports avec les humains car, comme grande partie des êtres monstrueux des récits traditionnels, l'Aêkay, dans certaines versions de son mythe, possède des richesses : les plantes cultivables et le feu. Certes, la transmission de ces biens aux humains est un acte involontaire. Néanmoins, elle exprime un aspect du succès permanent de ce mythe. D'un côté, l'Aêkay symbolise les dures conditions de survie dans les Andes — la famine et le froid — mais de l'autre, elle offre une sortie : les plantes cultivées et le feu.

Dans le cas de la Waimí Tiara, une longue tradition de documents publiés nous permet de suivre l'évolution de ce mythe. Dans la version transcrite par Couto de Magalhães, recueillie il y a plus de 140 ans, les deux enfants abandonnés ne sont pas encore présents et, si le héros doit s'enfuir de l'ogresse, son itinéraire est très différent de celui de João et Maria. La fuite du jeune homme correspond au cycle de la vie et il rentre chez lui déjà vieux. Les enfants abandonnés sont rapidement assimilés à la tradition de l'ogresse car ils apparaissent déjà dans le conte publié par Silvio Romero en 1885. Un aspect de cette histoire, qui contraste avec la version andine, est la perfidie de la jeune soeur. Les variantes qui circulent aujourd'hui dans la région du Rio Negro, associent plusieurs traditions orales et ont subi, en dehors de l'influence du conte européen de João et Maria (les Hansel et Gretel portugais), l'apport de traditions amazoniennes telles que les histoires de *curupira* et d'autres ogres de la forêt. Les récits actuels sont connus comme l'histoire de l'araignée et ils commencent généralement par : « Il y avait une araignée qui avait beaucoup d'enfants ». Par la suite, comme c'est également le cas de Ceiuçí (les Pléiades) dans le texte de Couto de Magalhães, l'araignée n'est plus mentionnée. L'araignée vit difficilement de la pêche et, comme dans la version andine, elle est toujours guettée par la famine. L'araignée est le symbole d'une nombreuse progéniture et du danger constant du manque de nourriture. Il est possible qu'elle soit un résidu d'une autre tradition (de famille nombreuse et de famine) vampirisée par le conte européen.

AĈKAY

Pascual Bernilla Carlos, 1980

Kwendoqash shutin Aĉkay.

Ishkay wambritosh uwishero kashan. Uyshandaqash puktaybiqa chingachisha. Chaymandaqash «mamay mamay» nir qayakuyashan. Aĉkay uyarqa «áw» nisha.

«Mama, wishanghik rikaringhu?» nishash.

«Uwishanghikqa kaybi, shamuy!» nishash aĉkayqa.

Chaymandaqash qayakur qayakur ĉamusha aĉkayman. Chaymandaqash azhipla awapi aĉkayqa tayan.

Chaymandaqash «rir mangata chapay ruriman» niranshi.

Chaymandaqash ruriman rinshi. Rumish ĉayan; manash akshuchu!

«Rir kamay» niyanshi.

Mana dijur yaĉayanghu «rumi imanu ĉan» nirbis.

«Yaĉayanghu?»

Chaymandaqash «manaraq, mamitay» niyanshi.

Chaymandaqash aĉkayqa sharirqa kabal liqiyashatana tarisha. Kabaldaĉimaĉe liqiyashaqa.

Chaymandaqash «na mikushun!» ninshi.

Wambrakuna rumi katin mana mikuyda puydishachu. Chaymandaqash chulituta uqzhakur chintata waqtakurshi punun. Azhaqnimbajaqash chunzha yurqachisha chulitutaqa. Kurasonsiton yapitan ayaqsitunzhi sizhitapi tayan. Chaymandaqash ermanitanqa aybasha korasonsitonda, chaymandaqash pakaran.

«Makiygita mutkichimay!» niranshi.

Mutkichinshi.

«Ma qashan uk lawda mutkichimay!» niranshi.

Chaymandaqa «azhipta kakanani, mamitay» niranshi.

Chaymandaqash «sombriyuybi kakakuy!» niranshi.

«Mana, mamitay, kabal azhiplata asiyan» niranshi.

«Kay pachalapi kakakuy!» niranshi.

«Mana, mamitay, pachamatapis pasan» niranshi.

Largu waskawansh watar wasi ananman iqachisha. Waĉkupa pundawanqash aĉkayqa aybakusha. Wasi ananman iqachtenqash tuytupi watar rinshi. Chinitaqa irmanitomba korasonsitondaqa charikur anaq lawda wasi waqta lawda riran.

«Yachu?» niyanshi.

«Manaraq, mamitay, piq piq piq» niyanshi.

Chaymandaqash saq! chutamutinga tuyo nawbamanqa ratamusha. Tuyutaqash limbu limbu pitir dijasha. Chaymandaqash rin arachu.

«Wakchazhay wawazhay²⁷» nirshi, «kaybi lisun ratasha» nirshi rumi-zhambitukunata mikur riyan.

²⁷ La formule semble correspondre à un autre groupe dialectal. Le suffixe *-lla* n'est normalement pas employé pour indiquer un diminutif dans le quechua de Ferreñafe qui utilise une forme dérivée de l'espagnol : *-itu*, *-ita*. Le

Chaymandaqash luychu paygunapura yapúkuqman êasha. Uêkumbish pambashkasha chintataqa.

«Manghu wawazhay wakchazhay êamusha?» niyanshi.

«Manam» ninshi.

Chaymandaqash «ma waqranakushun!» niranshi. «Imatataq wak uêkupiqa pambashaygi» niranshi.

«Akshuta» niranshi.

«Ma rikashun!»

«Mana, qam rikatikqa mana puqunmanghu!»

Chaymandaqash «ma waqranakushun!» niranshi.

Waqranakurqash aêkaydaqa chunghulinda qutuchisha.

Chindaqa rin. Añasman êan. Añasqash uêkuman itan. Chaymandaqash aêkayqa rin añasman. Chunchulinda miqzhakusha. Chaymandaqash êanna.

«Manghu wakchazhay wawazhay rikashaygi?»

«Mana» niranshi. «Mana imapas kanghu» niranshi.

«Ma chapashun!»

«Mana» niyanshi.

«Ma supipanakushun!» niyanshi.

Aêkayqash kabal atunda supiyen. Chaymandaqash añasqa supiparqa desmayachisha.

Chaymandaqash chintaqa rin gavilanman. Chaymandaqash gavilanqa alan êakilanman yakan chinitataqa. Chaymandaqash sharir rin aêkaybis gavilanman

«Compadre, manghu wakchazhay wawazhayda rikashaygi?» niranshi.

«Mana» niranshi.

«Imanashaygitaq?»

«Animalda mikushaq' nir qaqamanda ratamushkani; chay kujuyashkani» niranshi.

«Ma rikachimay chay lisiyaygita!» niranshi.

«Mana; qam rikatikqa man azhiyanmanghu» niranshi.

Chaymandaqash tinganakutinqa binsisha aêkaydaqa. Gavilanqa nawinda uêusha.

Chintaqash pacha-ruradurman risha. Aêkayqash sinnawina riran. Chaymandaqash pacha-ruradurman aêkaybis risha.

«Manghu wawazhay wakchazhay êamusha?» niranshi.

«Êamusha» niranshi.

«Imbaqtaq munayangi?» niranshi.

«Azhip lisu karan; chay lisunaybaq munayani» niranshi.

Wambritoqash qichqambi sizhitapi tasha. Arrusitutash mikuyan.

«Qumay azhip lisu lisunaybaq» niranshi.

«Zhuzhachimayangi; mikunaygipaq qamqa munayangi» niranshi. «Rir limbu limbu paryentegunata qayamuy; sizhu-sizhulamapis qarashaygizhapa» niranshi.

lexème wawa est considéré comme vulgaire pour se référer à la progéniture d'êtres humains. Ceci nous rappelle les dialogues en espagnol introduits dans les contes racontés en quechua par des narrateurs qui, normalement, ne communiquent que dans leur langue maternelle. S'agirait-il d'un rappel de l'origine exotique du conte ?

Chaymandaqa qayakutingash siguraq kojoraq aprinakusharaq imaraq êamuran limbulash. Çamtenqash êawpipish pacha-ruradorwan chintaqa.

«'Sirka winay' niy!» niranshi.

Aêkaygunaqa «imapaqtaq wakniyangi?» niranshi.

«Mas achkayanambaq» niranshi. «'Sirka winay' niy!» niranshi

«Sirka winay, sirka winay» nitingash winasha sirkaqa.

«'Qashan tikrakamuy' niy!» niranshi.

Qashan tikrakamurqash limbula pambasha. Chaymandaqash ishkeysh safaran. Chaymandaqash pacha-ruradorqa ishkey azhqituta shukchamanda ruraran. Tuteresh Volveresh azhqunqa shutiq. Irmantumba korasonninshi azhqitoqa karan²⁸.

Chaymanda limbu chay runakunata sirka pambatinga ishkeyqa safaran. Safatinga chay pacha-ruradorqa kaêamusha chindataqa wasinman «riyna wasiykiman» nir.

«Kay azhqituygiami chay ishkey safashakuna tarishutinga kanichingi» niranshi.

Shamuyatingash kabalda tarisha. «Shamuya[nzhapa]» nirshi kanichiran.

Rump ananda qaqap ananda kashap ananda apayar wanghiran.

Qashan azhqitunqa êamuran. Azhqitun taritinga sigiran nannindaqa. Rirqa wasinman êaran. Wasinman êamutinga «maydaq irmanituygi?» nirshi tapuran mamanqa.

«Irmantuyqami kay ishkey azhqitukuna!»

L'Ogresse: AÊKAY

Cette histoire s'appelle « L'Aêkay ».

Il y avait deux enfants, des bergers qui avaient perdu leurs moutons dans le brouillard. Ils les cherchaient tout en appelant leur mère : « Maman, maman ! » L'ogresse les entend et leur répond.

« Maman, n'as-tu pas vu nos moutons ? », lui disent-ils.

« Nos moutons sont ici. Venez ! », dit l'ogresse.

Ils continuent à appeler leur mère et arrivent enfin chez l'ogresse. Celle-ci, très occupée, est assise en train de tisser. Elle leur dit :

« Allez dans la maison et surveillez la marmite ! »

Ils entrent dans la maison mais ce sont des pierres qui sont en train de cuire, ce ne sont pas des pommes de terre !

« Goûtez-les ! », leur dit-elle.

« Mais comment des pierres pourraient-elles se cuire ? » se demandent-ils.

« Sont-elles déjà cuites ? »

« Pas encore, maman ».

Alors l'ogresse se met debout et trouve que [les pierres] sont presque de la purée. Elles ne sont vraiment rien d'autre que de la purée !

« Mangeons-les déjà ! », dit-elle.

²⁸ La suite a été rajoutée par le père de Pascal, don Estéban Santos Bernilla

Comme il s'agissait de pierres, les enfants ne pouvaient pas les manger. Alors, elle dort avec les deux enfants, elle place le petit garçon contre sa poitrine et la petite fille derrière son dos. Lorsque, le lendemain, la petite fille veut réveiller son petit frère, elle ne le trouve plus. Son petit cœur, son petit pénis et son fiel étaient là sur une petite chaise. Alors, la sœur prend le cœur et le cache.

« Fais-moi sentir ta main ! », lui dit l'ogresse.

Elle la lui fait sentir.

« Et, maintenant, fais-moi sentir l'autre côté ! »

« Maman, j'ai très besoin d'aller faire caca » dit la petite fille.

« Fais-le dans mon chapeau ! », lui répond l'ogresse.

« Non, maman. Ça pue trop fort ! », dit-elle.

« Fais-le ici par terre ! », dit l'ogresse.

« Non, maman, l'odeur est si forte qu'elle imprégnera la terre ».

Alors, l'ogresse l'attache avec une corde et la fait monter sur le toit. Elle attache la corde au bout de sa ceinture. Lorsque l'ogresse la fait monter sur le toit, la petite fille attache la corde à un petit arbre appelé *tuyo* et s'en va. Avec le cœur de son frère dans sa main, la fille traverse le toit et s'en va par la partie arrière de la maison.

« As-tu fait déjà ? »

« Pas encore, maman, *piq piq piq* », répond-elle.

Alors l'ogresse tire soudainement sur la corde et *saq* ! le *tuyo* tombe devant elle. Elle casse le *tuyo* en le brisant en petits morceaux. Alors, furieuse, elle s'en va.

« Ma petite orpheline, ma petite enfant », crie-t-elle, « ici, un de ses poux est tombé ».

Elle se déplace en grignotant de petites pierres minuscules.

Elle est arrivée là où des cerfs sont en train de labourer leur champ en s'attelant les uns les autres. Ils avaient caché la petite fille dans le trou qu'ils avaient creusé.

« N'est-elle pas arrivée ici ma petite enfant, ma petite orpheline ? », leur demande l'ogresse.

« Non », répondent-ils.

« Dans ce cas-là, battons-nous avec nos cornes ! », dit l'ogresse. « Qu'est-ce que vous avez enterré dans ce trou ? »

« Des pommes de terre ».

« Eh bien, jetons un coup d'oeil ! »

« Non, si tu les regardais, elles ne mûriraient pas »

« Dans ce cas-là, battons-nous avec nos cornes ! », dit l'ogresse.

Se servant de leurs cornes, ils étripent l'ogresse.

La petite fille s'en va. Elle arrive chez la mouffette. La mouffette la place dans son terrier. Alors, l'ogresse aussi va chez la mouffette. Elle retient ses tripes en les pressant sous sa *miqlla*²⁹. Elle y arrive.

« N'as-tu pas vu ma petite orpheline, ma petite enfant ? »

« Non », dit la mouffette, « il n'y a rien ici ».

²⁹ Définie come la partie antérieure de la jupe ou du poncho.

« Eh bien, jetons un coup d'œil ! »

« Non ! », dit la mouffette.

« Si c'est le cas, voyons qui pourra vaincre l'autre avec ses pets ! »

L'ogresse a lancé un grand pet. La mouffette à son tour lui a envoyé un pet qui la terrasse.

La petite fille part chez l'épervier. L'épervier place la petite fille sous son aile. L'ogresse se met debout et elle aussi se rend chez l'épervier.

« Compère », lui dit-elle, « n'as-tu pas vu ma petite orpheline, ma petite enfant ? »

« Non », lui répond-il.

« Qu'est-ce que tu t'es fait ? »

« Quand je voulais attraper un animal pour le manger, je suis tombé de la falaise ; c'est comme ça que je suis devenu boiteux. »

« Montre-moi donc ta blessure ! »

« Non. Si toi tu la voyais, elle ne se guérirait pas ! »

Alors, ils se sont engagés dans un combat à coups de becs et l'épervier a battu l'ogresse. Il lui a arraché les yeux.

La petite fille s'est rendue chez le créateur du monde. Quant à l'ogresse qui se déplace sans ses yeux, elle aussi est partie chez le créateur du monde.

« N'est-elle pas arrivée ma petite enfant, ma petite orpheline ? »

« Elle est arrivée », lui répond le créateur.

« Pourquoi la cherches-tu ? »

« Elle était pleine de poux. Je voudrais lui enlever les poux. »

Le petit garçon était assis sur une petite chaise tout près [du créateur]. Il était en train de manger du riz.

« Donne-la moi pour que je lui enlève tous ses poux ! »

« Tu es en train de me mentir. Tu la voudrais pour la manger ! Appelle tous tes parents pour que je vous donne à manger, même si ce n'est pas plus que la taille de ses ongles ! »

Lorsqu'elle les a appelés, [toutes les ogresses], les aveugles, les estropiées, toutes sont arrivées en se portant les unes les autres sur leurs épaules. Au milieu de l'assemblée se trouvait la petite fille à côté du créateur. Celui-ci ordonne aux ogresses :

« Dites : Que poussent les montagnes ! »

« Pourquoi vous dites de dire cela ? », lui demandent-elles.

« Pour que vous soyez plus nombreuses ! Dites : Que poussent les montagnes ! »

Lorsqu'elles ont répété plusieurs fois : « Que poussent les montagnes ! », les montagnes sont apparues.

« Maintenant dites : Renversez-vous de nouveau ! »

Les montagnes se sont renversées et ont enseveli toutes les ogresses. On raconte que deux se sont échappées. Alors le créateur a fabriqué deux petits chiens à partir d'un roseau. Les chiens s'appelaient Tuterés et Volveres. Ces petits chiens étaient le cœur de son petit frère.

Quand les montagnes ont enseveli toutes ces personnes-là, deux ogresses ont réussi à s'échapper. Alors, le créateur dit à la petite fille de rentrer chez elle.

« Quand tes petits chiens tombent sur les deux qui se sont échappées, tu leur diras de les mordre ! »

Et, effectivement, elle les a rencontrées quand elles venaient vers elle. Alors, elle a dit à ses chiens de les mordre.

« Attrape-les, Tuteres, attrape-les, Cogeres ! »

Ils les ont traînées par-dessus les pierres, les rochers et les ronces et les ont tuées.

Les chiens sont revenus à l'endroit où se trouvait la fille. Quand ils se sont réunis, ils ont continué leur chemin. Ils sont arrivés à la maison. Alors sa maman lui a demandé: « Où se trouve-t-il ton petit frère ? »

« Ces deux petits chiens sont mon petit frère ! »

AKĈAY

Oscar Bernilla Carlos, 1980

Ishkay wambritsh kaq. Ishkay wamritu dijuru michidur. Uyshatash michiq. Chaymandaqash dijur uk diyaqa rinzhapash unaq shazhqalawman michkuq (...) ishkandisitun (...) kamchtanda charikur kaĉistunda. Kamghawan kaĉistunda mikuq.

Chaymandaqashêri dijuru tardiyaqna rin. Chaynu tardiyatingash das puktay undamun. Puktayqash ashlaqa kabal yana yana undamun (...) puktayqa ... Chaymandaqa dijur ya limbu yanayatinga tardiyaq ritinga limbu uyshataqa tandaq kazharinzhapa. Wasinman rinanzhapana.

Chaymandashuybaqashi mana rikaringh uysha, uk uysha (...) manash rikaringhu mas nasquycháyshi *todavía* ... Kabaldash, chapakunzhapa. Manash tarinzhapachu.

Chaymandaqash wakta kayda rin, uknin uk lawda ukninbis uk lawda dĵuru rinzhapa <maskaq>³⁰ uyshataqa. Manash tariyda puydinzhapachu. Chaymandaqa mana tariyarqash dijuru qayakuq qayakuq qazharinzhapa mamanbaq. «Mamay mamay» ninzhapash dijur. Manash! Chaymandaqash chaymandaqa *nada*!

Qashanshi mas maskakuyatinna, qashan «mamay mamay» nitingash awish nin sirkalawmanda. «Manash wisha rikaringhu?» nitingashi dĵuru chay aw niqqa «kayb' uyshaqa, shamuyzhapa!» ninsh.

Chaymandaqa dĵuru rinzhapash. Chay na... irmanitukunaq ... ishkandin rinzhapash. Chaymandaqash rinshi ĉanshi. Ĉatingash mana mamangh kasha. Uk warmish kasha. Uk warmi chukzhanbis kabal fyera. Chay warmi uk warmi rukush.

Dijur «maydaq uywishaq?» nisha.

Mana ima ima ninbischu.

Chaymandaqashi dijuru tutupanshi. Chaybish punchinzhapa, ishkayninda punghinzhapa. Punghinshi, uzhqitutaqashi waqtakun. Warmisita... warmistatashuybaqash dĵuru qichqanman usurachin uzhqayninman. Chaymandaqa dijur chaynu puriyatingash dijur chaymandaqa pununzhapash. Pununzhapash.

Azhaqninshuybaqashi sharinsh... naqa... chulituqa. Manash irmantan rikaringhu. Dijur maybina kanqa? Manash tapuyanghu. Manghayanshi. Jwischakashanashi, kwintat qukashana (—) imat'[q] shutin (—)«akĉay» nir.

Chaymandashuybaqash dijur dasshi akĉayqa nin: «rir akshunchta chapay; akshta timbuchiyani» ninsh. Rinsh chapaq. Chapatingash rumi kan. Rumish, manash akshchu!

³⁰ L' original *maskakuq* a été corrigé par le narrateur pendant la transcription du texte.

Chaymandaqa dijuru «manaraq mamitay» ninsh. «Manaraq mamitay» ninsh.

Chaymandashuybaqashi «a ver, nuqa rishja chapaq» ninsh. Rir chapatingqashi (—) chaparsh tikrakamurqash niyan: «ashun akshuyqa limbu limbu apiyashanaqa» ninsh.

Chaymandaqa dijur tanzhapash ishkandinsh mikuq qazharinzhapa. *Poços poços* payqa rumta mikuyan. Manash *pero* wamrituqa imana-mana mikuyda puydiyanghu. *Poços poços* ashlaqa akêay kust mikuyan. Chaymandashuybaqashi dijuru manayá kabaldash safa... (—) mana yaçakuyanghu.

Ya «ačkay» nirqash safanayanna. Chaymandashuybaqash dijur yarbupakun: «imanashêgna (—) iman imanuna, imanuna safayman» niyarqash izhaqmanda nin «mamitay, kampta rinayani» nish.

Chaymandaqashi «ya, riy, kay sombriruybi riy» nish.

Chaymandaqa chulituqash «mana, mamitay; mana, mamitay, kabalda fyerta asiyan susyuyqa» ninshi.

Chaymandaqa mana chaynu katinmapis...

«Mana, mamitay, iman iman kaybiqa rishja; asiyachshunqa» nin.

Chaymandashuybaqa dijuru na —imat[‘q] shutin— dasshi waskta aybar sindramand aybarqash na wasi ananman itakun rurambaq. Chaymandashuybaqash dijur was ananman itakunqashi chay was ananbiqashi tuytu kasha. Tuytutanash watan. Chayb kačakarshi sindramant kačakarshi tuytsh watan. Tuytu watar rinshêri.

Chaymandashuybaqashi akêayqa «yachu?» ninsh.

Tuyush «manaraq, mamitay» ninshi.

«Yachu?»

«Manaraq, mamitay» ninshi.

Chayqa *shaq!* chutamtingqash tuyu *das* ratamun. Dijur akêayqashi kabal piñakush. Rinshi. Dijur chaymandaqa maskjana chulitutaqa riyar *das* tarin kondurda. Kondur shayansh rump anambi. Chaybaqa dijurshi (—) imat[‘q] shutin (—) tapunshi «manghu... manghu wakchayda wawzhayda tarishaygi?» ninshi.

«Mangh rikpamashaygi?» ninshi.

«Mana» ninshi, *pero* chaybiri kondurqa purchiyash alanba čakinbi pakashkash.

«*Pero* imanshaygitja, imanshaygitja, kumbariy, imat’shtin (—) alaygiqa kusa ura pachamanzha usurayan?» nin.

«Mana, rir maqanakur limbu limbu jodikashkani».

Chaymandashuybaqashi «rikachimay!» ninsh.

«Mana» niyansh kondur.

«Rikachimay pidashlamatapis!»

«Mana, mas mas nananqa rikatikqa» ninsh.

Chaymandaqash dijuru kabalda rugayatingqashi dijuru «ya qimikay!» ninsh. Dijur qimikayatingqashi *das êaq* uk nawind urqun kondurqa. Chaymandaqa «ay ay ay!» nirqa rinsh.

Chaymandaqa dijur rinsh. Uk lawman rinnash nawanna tarikun (...) áñashun. Chaymandaqashi añasqa, añaspsi chaybish tayan. Tayansh añasqa. Tayansh na (...) akushta mikur tayansh.

Chaymandashuybaqashi añasmanbis chulitups êashkasha. Añasqash učkunbi pakashkash. Chaymandaqa dijur akêaybis čan.

«Manghu manghu manghu wakchayda wawazhayda tarsheygi?» ninsh.

«Manam» ninsh.

Kabalda «manach tarshaygi?» ninsh.

Chaybipisshi «supipanakushun!» ninsh. Chayamndaqash *carachu!* dijur supipanakuq kazharinzhp. Añasqash *pin!* ninsh. Akâyshuybaqash *bun!* ninsh, *pero* manash yanqash fwirtet supish, ashlaqa *pin!* nirqash limb limbu asiyachisha. Kabaldash asiyar rinsh uk lawmanna.

Chaymndaqash puripakuyar puripakuyar namanna êan (...) luychman. Luychuqash yapunakuyan paygunapura. Akshutash tarbuyan. Paygunapura yundanakusha yapukuyan. Chaymandashuybaqa dijur luychmanbis luychmanbisshêri pakashkasha chulitutaqa. Dijur pakashkasha. Chaymandshuybaqashi paka... pakashkasha. Dijur akâybis chaymanbis êanshi.

Ninshi: «manghu wakchayda, wawazhayda rikshaygi?»

Ninsh: «manam, ni rikashkanipischi».

«Mangh rikshaygi?»

«Mana, mana».

Dijur chaypips akâyqa «a ver, waqranakushun!» ninshi.

Chaymandshuybaqashi *carachu!* naqa (—) imat'shtin (—) luychuqash shamushannu waqrar chingachin... uk lawda... chaymandash qayêakur qayêakur akâyqa rinshi.

Puripakuyar puripakuyar dijur riyar riyar namanna êan. Riyarqashi syelmanna êasha. Syelman êatinshi *San José* táyanshi chulit'taqa lisur. Lisuyansh. Chaymandshuybaqa lisuyatinqa dijur ya akây rikannari.

«*San José*, tik...³¹ (—) quch'chimay wakchayda <wawaychayda>³²» ninsh.

Chaymandabâqashi *San José*qa «ya» ninsh, «*pero primerôqa* qayamuy tukuynin irmanuygkuna familyaygkuna, limb tukuynigta qayamuy (—) imat'shtin (—) sizhtuyda qarashunayzhapapaq» ninsh.

«Ya» ninsh dijur akâyqa. Rinnash limb limb ashlaq' qayakamun limb limb sirkakunaqa. *Lun lun lun* wakmanda kaymandash undamun. Kojuraq aprinakusharan, syeguraqsh ashlaqa akâygunaqa limb limb undamusha. Chaymandashuybaqashi limbushêri purichiyan.

Tukuysh tukuysh tandakamusha *San José*manqa. *San José*qash *das* shukshtat ayban. Shukshtat aybarshi azhqupaqsh tikran. Ukningqashi na... (—) ukningqash *tutéres*, ukninga *volvéres* shutin. Chaymandashuybaqashi «*iêoge Tutéres, êoge Volvéres!*» nitinqashi ashlaq' azhgutukunaqa wakta kayda chingach kabal últimuta wakinguna barranguman ratan. Dijur kujukunapis ashlaq' barranguman ratan rishannuzha. Umapi chingaransh, limb limb akabakan. Lim... (—) uk uklash sáfan, chayrayjunshi uk ukla kananqa kan (...) nâkunaqa.

Chaymandshuybaqa chulitutaqa quchichiq-ari. Quchchinsh mamanman.

L'ogresse : AKÂAY

Il y avait deux petits enfants. Les deux enfants étaient bergers. Ils faisaient paître des moutons. Un jour, ils sont allés faire paître leurs moutons sur les hauteurs du côté de la

³¹ Le mot tronqué aurait pu être : *tikrakachimay*.

³² L'original *wawichayda* a été corrigé par le narrateur pendant la transcription du texte.

*jalca*³³ ... les deux tous seuls. Ils portaient avec eux de la *cancha*³⁴ et du sel. Ils avaient l'habitude de manger de la *cancha* avec du sel.

Il commence à faire nuit. Soudain, le brouillard se lève et inonde la *jalca*. Un brouillard tout noir s'étend partout... le brouillard... Comme tout est devenu noir et la nuit tombe, ils commencent à rassembler leurs moutons. Ils veulent rentrer à la maison.

Mais un de leurs moutons n'était pas là... et c'était leur plus beau mouton qui manquait... Ils regardent partout. Mais ils ne le trouvent pas.

Alors, ils partent de tous les côtés, chacun dans une direction différente. Ils vont chercher leur mouton. Ils ne réussissent pas à le trouver. Comme ils ne le trouvent pas, ils se mettent à appeler leur mère. « Maman, maman », crient-ils. Mais il n'y a pas de réponse. Ils continuent à l'appeler, mais... rien !

De nouveau, ils se mettent à chercher leur mouton tout en criant : « Maman, maman ! » Une voix qui vient du côté de la cordillère leur répond. Lorsqu'ils lui disent que leur mouton n'est pas apparu, cette même voix leur dit : « Le mouton se trouve ici, venez ! »

Alors, ils vont dans la direction d'où vient la voix. Ceux-là... le frère et la sœur... tous les deux s'y dirigent. Ils y arrivent. Mais celle qui leur avait répondu n'était pas leur mère ! C'était une autre femme. Cette femme et la maison qu'elle habitait étaient horriblement laides. Cette femme était une vieille.

« Où est notre mouton ? », lui demandent-ils.

Mais elle ne leur répond rien, rien du tout.

Il faisait déjà nuit. Elle leur dit d'aller se coucher, elle envoie les deux enfants se coucher. Elle les envoie se coucher, elle place le petit garçon derrière son dos. Quant à la petite fille... elle dit à la petite fille de s'étendre tout près d'elle, contre sa poitrine. Quand elle a fini d'organiser tout cela, ils s'endorment. Ils dorment.

Le lendemain, il se lève... celui-là... le petit garçon... Sa petite sœur n'est plus là ! Où est-ce qu'elle pourrait être ? Il ne demande rien. Il a peur. Ce petit garçon savait raisonner... il s'est rendu compte que la vieille femme est... comment est-ce qu'on les appelle ?... une ogresse.

Alors, tout d'un coup, l'ogresse lui dit : « Va surveiller nos pommes de terre ! Je fais cuire des pommes de terre ! » Il est allé les surveiller. Mais ce sont des pierres. Ce sont des pierres, ce ne sont pas des pommes de terre !

[Quand elle lui demande si elles sont cuites], il répond : « Pas encore, maman ». « Pas encore, maman », lui répond-il.

Alors elle dit : « J'irai voir moi-même ». Quand elle revient, elle dit : « Pourquoi m'as-tu dit 'pas encore' ? Mes pommes de terre sont devenues de la bouillie ! »

Ils sont assis tous les deux et ils ont commencé à manger. Elle mangeait les pierres en les faisant croquer sous ses dents : *poços poços* ! Mais, d'aucune manière, le petit garçon ne réussissait à les manger. Cependant, *poços poços* ! l'ogresse les mangeait avec un très bon appétit. Le petit garçon ne savait vraiment pas comment il pourrait s'él(chapper).

Comme il savait que c'était une ogresse, il voulait s'enfuir. Il réfléchissait à ce qu'il devrait faire. « Mais comment... comment pourrais-je m'enfuir d'ici ? ». Tout d'un coup une idée lui est venue. « Maman, je voudrais aller au champ »³⁵.

³³ Le haut plateau où pousse le pâturage.

³⁴ Des grains de maïs grillés.

³⁵ Euphémisme qui signifie « aller déféquer ».

« Fais dans mon chapeau ! », dit-elle.

Mais le petit garçon dit : « Non, maman, non, maman, mon caca sent très mauvais ! »

« Cela n'a aucune importance ! [Fais-le ici !] »

« Mais non, maman, comment est-ce que je pourrais faire ici ? Il va t'empester ! »

Alors elle — comment cela s'appelle-t-il ? — elle attache une corde à sa ceinture et elle le fait monter sur le toit de la maison pour qu'il fasse ses besoins. Sur le toit de la maison il y avait un petit arbre, un *tuyito*. Il attache la corde au *tuyito*. Il défait la corde de sa ceinture et l'attache au *tuyito*. Et puis, il s'en va.

Alors l'ogresse l'appelle : « As-tu fini ? »

Le *tuyo* répond à sa place : « Pas encore, maman ».

« As-tu fini ? »

« Pas encore, maman ».

Alors, elle tire sur la corde *shaq* ! et *das* ! le *tuyo* tombe à ses pieds. L'ogresse est furieuse. Elle s'en va. Partie à la recherche du petit garçon elle tombe sur le condor. Le condor était perché sur un rocher. Alors, comment s'appelle-t-elle ?... L'ogresse lui demande : « N'auras-tu pas vu mon petit orphelin, mon petit enfant ? »

« Ne l'auras-tu pas vu ? », lui dit-elle.

« Non », dit le condor. Cependant, le condor l'avait caché sous son aile.

« Mais, qu'est-ce que tu t'es fait, compère ? Pourquoi ton aile traîne-t-elle par terre ? »

« Ce n'est rien. En allant me battre, je me suis cassé la figure ».

« Montre-moi ta blessure ! » « Non ! », dit le condor.

« Montre-la-moi, même si ce n'est qu'un petit morceau ! »

« Non, si tu la vois, ça me fera encore plus mal ! »

Comme elle insistait, le condor lui dit : « Approche-toi donc ! » et *çaq* ! il lui arrache un œil.

« Ay ay ay ! », dit l'ogresse et elle s'en va.

Elle s'en va. Elle part dans une autre direction et elle tombe sur... sur la mouffette. Alors la mouffette... la mouffette était assise là. Elle était assise... elle était assise en train de manger des pommes de terre.

Le petit garçon aussi était arrivé chez la mouffette. La mouffette l'avait caché dans son terrier. Ensuite, l'ogresse est arrivée.

« N'auras-tu pas rencontré mon petit orphelin, mon petit enfant ? », demande-t-elle.

« Non », dit la mouffette.

« Ne l'auras-tu pas rencontré ? », demande-t-elle en insistant.

[Comme la mouffette continue à répondre qu'elle ne l'a pas vu, l'ogresse] lui dit : « Alors, faisons un concours de pets ! »

Alors, *carachu* ! ils se mirent à lancer des pets l'un contre l'autre. La mouffette fait *pin* ! L'ogresse fait *bun* ! Mais malgré la force des pets qu'elle lançait, la mouffette en faisant *pin* ! a réussi à l'empester. Accablée de l'horrible puanteur, elle part dans une autre direction.

Après s'être promenée pendant très longtemps, elle arrive... auprès des cerfs. Les cerfs labouraient leur champ entre eux. Ils étaient en train de planter des pommes de terre. Ils labouraient leur champ en s'attelant les uns les autres.

Les cerfs aussi, on raconte que les cerfs aussi avaient caché le petit garçon. Ils l'avaient caché. Ils l'avaient ca... ils l'avaient caché. Alors l'ogresse aussi est arrivée là où ils se trouvaient.

« N'auriez-vous pas vu mon orphelin, mon petit enfant ? », leur dit-elle.

« Non, nous l'avons pas vu ».

« Ne l'avez-vous pas vu ? »

« Non, non ».

Cette fois-ci aussi l'ogresse leur lance un défi. « Voyons, on va se battre à coup de cornes ! », dit-elle.

Alors, *caracho!* ceux-là... comment s'appellent-ils ?... les cerfs... En se précipitant sur elle, ils la terrassent avec des coups de cornes. En poussant des cris de douleur elle part ailleurs.

Après s'être proménée pendant longtemps, après avoir marché pendant longtemps, elle arrive au... Enfin elle arrive au ciel. Elle trouve Saint Joseph assis en train d'enlever les poux du petit garçon. Il lui enlève les poux. L'ogresse les observe.

« Saint Joseph, rend... fais qu'on me rende mon orphelin, mon petit enfant ! », dit-elle.

Alors, Saint Joseph lui dit : « D'accord, mais d'abord appelle tous tes frères, tous les membres de ta famille pour que je vous donne à manger... comment on les appelle ?... ses petits ongles ».

« D'accord », dit l'ogresse.

Elle crie très fort en les invitant à venir. Alors, *lun lun lun*, de tous les côtés les esprits malfaisants³⁶ arrivent en remplissant tout l'espace. Une quantité énorme d'ogres et d'ogresses remplissent tout l'espace, les boiteux étaient venus en portant les boiteux sur leurs épaules, les aveugles en portant les aveugles. C'est ainsi que tous se déplaçaient.

Ils se sont tous réunis devant Saint Joseph. Soudain Saint Joseph saisit un petit roseau. Il le transforme en [deux] chiens. L'un... l'un s'appelle Tutéres, l'autre s'appelle Volvéres. Alors, il leur dit : « saisis-les, Tutéres ! saisis-les, Cogéres ! », et les petits chiens les éliminent tous, jusqu'aux derniers. Quelques-uns tombent dans le ravin. Les boiteux aussi, au moment même d'arriver au bord de la falaise, tombent dans le ravin. Ils disparaissent..., ils s'éteignent tous. Tous... on raconte que quelques-uns seulement ont réussi à échapper. C'est à cause de cela qu'aujourd'hui encore il y en a ... de ceux-là.

Alors [Saint Joseph] a fait qu'on rende le petit garçon. Il l'a fait rendre à sa mère.

³⁶ *Sirka* se réfère aussi bien à la cordillère, considérée comme un endroit sauvage et solitaire, qu'aux multiples esprits malfaisants censés y habiter.

EENI IÁKUNA

Domingos de Souza Paiva, 1985

Apaita eeni uupi rihriu rienipe manupe. Riade ruma riitsareta rinua kuphe', ña rikua náihñaka. Apáwari hekuapi háamena rikapa kadzûka hnaá ienipetti ridée-hnaà awakádahre. Neeni riaka ripeeku-hnaà. Neeni riaku nahriu:

«Áametsa iémaha. Nuáttua nukapâkataha», riaku.

Neeni méweriku ridia naadza. Neema nawápani-hnaà rienipe. Haama-hnaà naa ríphumitte'. Kárruitsa' naakétani. Naawa' awakádariku maapuanáweriku. Naa namúttuwa apaaphi hééñaminaku. Neeni naaketa apada parana eewádari. Hrita hriá atsianri, ruma ríihñakani. Neeni hriematha hriá parana:

«Máhnua-tsa-hnuà! Píumakada píihñaka-hnuà, pimarreta phiume-hnuà pikárrumitsa», riaku rihriu.

Neeni rikáiteka rihriu:

«Neeni-watsa ia-watsa-ñaha' ia imuttu inípuriku», riaku.

«Maatsikháiriku watsa iawa'», riaku.

«Máatsena-watsa hriá matsikháiriku!»

«Matsikhai-watsa hriá matsikhái-watsa», riaku kadzu aha.

Neeni naawa' kadzu rikaitekapidzu.

Naa naaketa apakha inipu.

Neeni dzamakha hriénakawa.

Neeni rruaku hrruá riwedua: «Aa-watsa waawaha matsiákhairiku».

Neeni riaku: «Ñame, parana rikaite wahriu karrúkarru waawa riríkukhai', maatsikhai' pidehe!»

Hrruá ñinarru kedzáakupha', rudée-hrià matsiákhairiku. Naawa', naa namuttu apákua dzakáreriku. Neeni nakapa iakhette pantti. Riemeta hrruá riwedua. Ria rikapa kuaka rimínari hriá pantti. Neeni rikápaka apama pedaria maatsite. Rudzekátaka rúihñawa. Ridia riwana hrruá riwedua. Ridzekata' apada kapawi ridzawitákarru hrita náihñawa. Méweriku rrukapa-hnaà.

«A hiá nuada, nudákenai'», rruaku nahriu.

«Matsia ínuka' núikahre', numatsieta-watsa-hià», rruaku.

Neeni rrua rumeeta apa ttuhwia', rruita nadaana, rrukáihñawa-hnaà hekuapi ikuami. Rrukádaaka' kepe-hnaà rruihñákarru ipeedza hnaà 'té ridzeena apapi keerí. Rumeetená-hnaà.

Neeni rruaku rihriu hriá atsianrita: «phiá, piawátaha awakádahre', pia pimataka ttidze!»

Rruaku rruhriu hrruá riwedua: «phiá, phiwahni uuni piarru añaha tsiparápinaku!»

Neeni ria hriá ienipetti 'té campo-hre. Neeni kathinaaka rihriu apaita newiki.

Rittatha hrimá-hrià: «kuaka ipirirí-phià pinu pimataka ttidze?»

Riaku hriépaka-ní': «apama pedaria».

Riaku rihriu: hrruá pedaria, rrumañétaka-hià rruihñákarru-hià. Ikatsa' rrudzanawápeka-hià, kadzúkarru rrunaa pínuka pimataka ttidze. Hrruá piwedua hrruwáhnika uuni rrudzanahñáhnaiwa-hià. Neeni-watsa rruaku ihriu», riaku hriá newiki, «“írrápatha nukapa, nudakenai'”, mewa rruaku. Neeni iaku hiepa-hrruà: “katsa waahnee warrápaka', hnirrú”, mewa iaku rruhriu, riaku».

Neeni ridia hriá ienipetti. Ridia rikaite rruhriu hrruá riweduá. Ríthiena hriá uuni.

Neeni rruaku hrruá pedaria: «irrápatha nukapa, nudakenai!»

Riaku hriepa hriá ienipetti: «karrútsa waahnee warrápaka, hnirú. Pirrapa phiattua wakapákarru wáikawa».

Neeni rrurrapakhe rrudiáhniwa. Napedzata-hrruà *thiime!* rinaku hriá tsiparaapi ithiakáhnaiku. Riwana madaríwari neeni tsínunai ípitananaku. Méweriku naaka hnaá tsiinu makanepe heemadzúperi.

Neeni riaku nahriu: «íhñami ipeeku-hrruà!»

Náihña-hrruà. Neeni uupi rinua hrruá pedaria.

Neeni riaku rruhriu hrruá riweduá: «ámetsa piwapa-hnuá! Nuáttua' nuuma hnurra wáirrawa manakhe».

Rruada hrruá ienipetti neeni. Neeni uupi riawa' awakádahre ritsiinúperi iapidza. Ríphumitte' hrruá riweduá rruahni hrrupa hnaá naani xaawi - *chave*. Rruahni rumeeta rrukapa hnaá pantti ittuhiwape. Neeni rruaka rruuketa apaita íñaimi rruíniri hrruá pedaria. Neeni hrípaka hrruá kadzu phepakapidzu ienipetti.

«Piema núinai, hnuta-watsa-phià!», riaku rruhriu.

«Pimakada-hnuà, pia pínuami pipeeku hriá núpheeri», rruaku rihriu.

Neeni riákawa. Ríphumitte' ria riukétani awakádahre. Neeni rínuâka riapidza.

«Piweduá ikaite rrúumaka-hnuà hnutákarru-hrruà nuínuwa», riaku rihriu, «pandza rruuma núnuka núinua nupeeku-phià».

Neeni nainuákawa.

Neeni riaku rihriu hriá ienipetti: «nudzaamíkaru-ipeedza hnurratuátaha haiku ipúriku, nuwana madaríákutsa», riaku.

Neeni hrirra' riawa' riwana neeni madaríwari ritsiinúperi. Riurruku rinu neeni riinuâka riápidza. Neeni naaka hnaá ritsiinúpere.

«Íhnuamini!», riaku nahriu.

Neeni náhnuani. Neeni rikaite nahriu hnaá ritsiinúperi <...>.

«Nuuka-watsa pánttiriku. Nukaite-watsa rruhriu hrruá nuweduá'. "kuawada kadzu pinaa riaka' ridéehnika-hnuà?" méwa nuaku rruhriu. "íhñami ipeeku-hrruà", méwa nuaku, néeniwa íhñami <...>!».

Neeni ridiakátaha dzakárehre. Neeni rikaite hrruá riweduá.

«Kuawádatza kadzu pipíríka riâka ríinua-hnuà?» riaku rruhriu. «Íhñami ipeeku-hrruà», riaku ritsiinúperi ihriu.

«Ñame kádzuka nuaku, núpheerita», rruaku.

Méweriku uupí' nahnuá hrruaka. Neeni riawa' awakádahre inípuriku. Ria riuketa — Ria rimúttuwa apada dzakare inumapi. Riemeta hnaá ritsiinúperi naani dzakare inumapi. Riawa hriawákatsa. Neeni rikapa apama íinarru matsiádaru. Ruuidzétaka rrúhwaawa.

Neeni riaku rrúhriu: «kuawada piidza phiá íinarru?»

«Hnúniri inaa núnuka nuwapa añaha umáwari makakhai riihñákarru-hnuà», rruaku rihriu.

Neeni riaku rruhriu: «máidzatsami! kuawada piidza? hnuá iinua ipeeku piudza».

Rruaku hrruépakani: «manûpena newiki makanepe pedariápetha' piudza ñámeke nattaita náinuani», rruaku rihriu.

«Piawa' pikapa ríihñaka-phià», rruaku rihriu.

Neeni riaku hriépaka: «ñame, hnuawa' iinua ipeeku piudza. Nuttaita nuínua nupeeku piudza».

Neeni ríuhwaa rrúdaripa. Rrukapa rituwídani. Méwerikutsa daihme rithi rimaa rruikaana. Neeni rimaa. Méweriku rruthiáhwia itsakhaa rinaku. Neeni ridia-kaahwi.

Rruaku rihriu, rruidza: «piena' nuudza! Eena umáwari ínuka iihña-hnuà, pia nuudza!»

«Ñame, hnuawa iinua piudza», riaku rruhriu.

Méweriku rínuina ripatu hriá umáwari makakhai. Hrinikuina rinu' ríhruawa. Méweriku riena' ridzawitá-hrià. Ridzawita', méweriku ritsapéwani híwawa. Rikáiteka riúmaka ríiraka uuni. Rrua hrruta, rrua ríirra uuni. Medzaakúphetsa hriá naani umáwari. Hrita espada, imatseta makádari kemañite. Ritakháa-hrià neeni 'té uupi ríinuani <...> medzaakudétsani. Neeni riwana hnaá ritsiinúpere. Neeku náakawa.

«Ihnua ríthinaku!», riaku nahriu.

Rihnua <...> neeni. Neeni rimeeta rinuma. Hrita hriá rienene. Úwirru-mínitsa pidá!

'Té uupi rrudiáwaka hrrunirí íikahre.

Neeni naaku nakápaka hnaá newiki dzakare imínanai: «kuawádatso ttarikanaatti iitu ídiawa'? Ñame umáwari iihña-hrruà!», naaku.

Kadzuaha rrunaku kaakupédaka. Nattatha hnema rruudza. Ña rrukáiteka, 'té rrúukena neeni rrúupanariku, hrrurra rruátaha dzéenuñhre'. Hrrúniri ittatha hímanu.

«Kuame kuaka ínuari piudza umáwari, nuitu'?), riaku rruhriu.

Ña rrukáiteka. Méweriku rinu hriá taapa apepha newiki. Ria rikapa umáwari ihrruáka. Ria hrita rienene hipádamitsa ittahnídamitsa. Ria ridzaka ridee hrrúniri-ihriu.

Riaku hrrúniri ihriu, ttarikanaatti ihriu: «Hnuá ínuari piitu-iudza umáwari. Niarínaha rienene, pikápehe».

«Aha uhu nuada», riaku hriá ttarikanaatti. «Pandza phítaka píinuwa hrruá nuitu».

Riwana-hnaà, ria hrruá riitu rihriu. Ña rrúumakani. Neeni rrudzekata ihñawadatti hekuapi ikuami. Ritsiinúpere naakada 'té híipairiku, rruemakadana hrruá dzéenuñi. Rrua nahriu nahnu nanuma iuu nadee rihriu hriá namínari hekuapi ikuame, 'té kádzutsa.

Apáwari rrúdana paperra rihriu. Rrupiiri ritsiinúperinaku rinúkarru rikapa rruíkahre. Rínuiná-hrià - ienipetti -- mawahríparina pidá hriawáhrini. Ridia ria rikahñata hrrúniri ihriu hriá rienene.

«Hnuá ínuari piitu iudza hrià - naani – umáwari», riaku rihriu.

Hrirraa púutsume ribútsuni iudza rikahñata hriá rienene. Neeni rrunu hrruá riitu.

«Uhu uhu, pai, íkatsa iinuakaitekáhnetsa nuudza. Pikapa hriehe neeni», rruaku hrruá tsakhá.

«Hriatsékaha ínuri ikahñata pihriu hriá hripadamitsékara rimañétaka-phià», rruaku rihriu.

«A uhu nuada, pandza nuada watsa pidzekátaka casamento nuitu iapidza», riaku rihriu.

Neeni riwana hnaá tsurráranai. Rinaa hnépaka hriá taapa imañetakáitemini, até kádzutsa. Úupina hrita hrruaka. Riema rruapidza 'té ria pidá mariúmeni. Méweriku pidá hnaá ritsiinúperi ñamétsa rikápaka-hnaà. Neemátaha híipairiku, riemakadana riinu iapidza dzéenuñi. Naahni pidá naidezata, neeni nakupuku pidá huuritu. Kadzukháphaintsa nakupúkuwa.

Ridzeena pidá manupe háhuri. Mariúmena hriá atsianri. Naa pidá nadáwani apada naani... uuni makápawani ikuéhmette. Neeni pidá naahnee mariúmeka ritsiinúpere. Náahraawa hriá uuni makápawani. Naa hnékani kaahwi pidá hriá neeni nahriu. Apaita

pidá riahrraa rikáanami riuhwaa rimínari. Aahrrétaka tsénakha ríinumi íikahre. Dzamaita pidá nadaanata-hrià. Méweriku rinu hrià makakhai kátsiri. Rínukatha riihña hriá newiki. Neeni apaita iwatsaa ihnuwa búrume <...>. Uupi mariume <...> hriá kátsiri makakhai, até nanu napatu rinumápihre. Hrinikuwákawa 'té riinu íikahre, 'té kádzutsa tsénakha uupi ridia-kaahwi riema rruápidza hrruá riinu. Ikámetsa.

L'HISTOIRE DE L'ARAIGNÉE

Il y a longtemps il y avait une araignée qui avait beaucoup d'enfants. [Cet homme] allait tous les jours à la pêche, mais ce qu'il prenait ne suffisait pas pour nourrir sa famille. Un jour, il en eut assez de voir ses enfants dévorer tout ce qu'il apportait et il emmena [deux de] ses enfants en forêt. Il allait les abandonner. Alors, il leur dit :

« Attendez-moi ici ! Je vais aller regarder [ce qu'il y a] un peu plus loin ». Les enfants restèrent là en train de l'attendre. Fatigués de l'attendre, ils partirent à sa recherche mais ne le trouvèrent pas. Ils erraient dans la forêt, là où il n'y avait pas de chemin. Ils sortirent de la forêt à un endroit où il y avait une plantation abandonnée. Ils y trouvèrent une banane mûre. Le garçon la cueillit et voulut la manger mais la banane poussa un cri.

« Ne me mords pas ! Si tu veux me manger, avale-moi tout entière », lui dit-elle.

Puis, elle lui conseilla :

« Allez de ce côté-ci. Vous tomberez sur un chemin [qui se divisera en deux] »

« Vous allez prendre [celui qui semble être] le mauvais », leur dit-elle.

« Celui qui a l'air d'être le bon est en effet le mauvais ! »

Ils suivirent ses instructions et ils trouvèrent le chemin qui se divisa en deux.

« Nous irons par là », dit la jeune fille à son frère. « Nous prendrons le chemin qui a l'air bien ».

« Non », répondit-il, « la banane nous a dit qu'il ne fallait pas le prendre. Nous irons par celui qui semble le mauvais ! »

Mais la jeune fille était la plus forte et elle le mena par le chemin qui semblait être le meilleur. Ils sortirent [de la forêt] et se trouvèrent devant un village³⁷. À distance, ils aperçurent une maison. Le garçon dit à sa sœur de rester sur place pendant que lui irait voir qui était le propriétaire de cette maison. Alors, il remarqua une vieille femme très laide. Elle était en train de préparer son repas. Le garçon revint appeler sa sœur. Il fabriqua une flèche qu'il allait tirer afin de prendre de quoi les nourrir³⁸. À ce moment-là, elle les vit.

« Ah, c'est vous, mes petits-enfants ! », leur dit-elle.

« C'est une bonne chose que vous soyez venus chez moi. Je vais m'occuper de vous comme il le faut ! »

³⁷ Le mot *dzakare* que l'on traduit habituellement en portugais par *povoado* a, dans les contes, de nombreuses significations qui varient de « village », « ville », à « pays, royaume ». Le sens de base semble être celui des terres d'une communauté reconnaissant un seul chef : *ttarikanatti*, le *tuxáua* des textes en *língua geral*. Malgré son inexactitude, nous emploierons ici le terme « village » comme un compromis entre la réalité amazonienne et le monde des contes.

³⁸ Habituellement, le garçon se sert de sa flèche pour subtiliser de la nourriture en profitant du fait que l'ogresse est presque aveugle.

Alors, elle ouvrit une pièce et les enferma à l'intérieur. Elle leur donnait à manger tous les jours. Elle les gardait dans cette pièce car elle voulait les engraisser avant de les manger. Un mois était passé. Elle ouvrit la porte [et les laissa sortir].

Elle dit au garçon : « Toi, va là-bas dans la forêt. Tu vas couper³⁹ du bois ».

À sa sœur elle lui dit : « Toi, tu vas porter de l'eau pour la verser dans ce chaudron ».

Alors le garçon s'en alla vers la bordure de la forêt. Un homme apparut devant lui.

L'homme lui demanda : « Qui t'a envoyé ici couper du bois ? »

« Une vieille femme », lui répondit-il.

Alors, l'autre lui dit : « Cette vieille femme vous trompe. Elle a l'intention de vous manger. Elle veut vous faire cuire, c'est pour cela qu'elle vous a dit de venir ici couper du bois. Et ta sœur est en train de porter de l'eau dans laquelle elle va vous faire cuire ». Alors il rajouta : « Quand elle vous dira : " dansez mes petits-enfants ", vous lui répondrez : " Nous ne savons pas danser, grand-mère " ». Voilà ce que vous allez lui dire.

Alors le garçon retourna vers la maison. Il retourna raconter à sa sœur [ce que l'homme lui avait dit]. L'eau était en train de bouillir.

La vieille leur dit : « Dansez pour que je vous voie, mes petits-enfants ! »

Le garçon lui répondit : « Nous ne savons pas danser, grand-mère. Danse toi-même d'abord pour que nous voyions comment le faire ».

Pendant qu'elle dansait, elle tournait en rond. Tout d'un coup, ils la poussèrent dans le chaudron rempli d'eau bouillante. [Le garçon] appela les trois chiens par leurs noms. Aussitôt les chiens arrivèrent, gros comme des tapis.

Alors il leur ordonna : « Mangez-la, achevez-la ! »

Ils la mangèrent. C'est ainsi qu'ils tuèrent la vieille.

Ensuite, il dit à sa sœur : « Attends-moi ici ! Je vais aller un peu plus loin monter dans [un palmier et cueillir des baies] pour que nous puissions boire du jus d'acaï⁴⁰. La jeune fille resta à l'endroit [où il l'avait laissée]. Le garçon est parti dans la forêt avec ses chiens. En profitant de son absence, la jeune fille s'est mise à se promener partout en prenant les... les clés [de la maison]. Elle ouvrait les portes de toutes les pièces de la maison, l'une après l'autre. Alors, elle tomba sur un démon⁴¹ qui avait été le mari de la vieille. Il s'est emparé d'elle aussi facilement que si elle avait été un petit enfant.

« Tu resteras avec moi ; je vais te prendre [comme ma femme] », lui dit-il.

« Si tu me veux, il faut que tu tues mon grand frère », elle lui répliqua.

Il s'en alla. Là-dessus, il rencontra son frère dans la forêt. Il voulut se battre avec lui.

« Ta sœur m'a dit que, si je veux la prendre [comme femme], il faut que je me batte avec toi », lui dit-il ; « Maintenant elle veut que je te tue ».

Ensuite ils se battirent.

Alors le garçon lui dit : « Avant que tu ne m'achèves, je voudrais monter sur le tronc de cet arbre là-bas où je vais crier trois mots ».

³⁹ -mataka, lit. « fendre ».

⁴⁰ Baies du palmier Açaí (*euterpe oleracea*) avec lesquelles on prépare une boisson rafraîchissante appelée *vinho de açaí* en portugais.

⁴¹ *lñaimi*, esprit de la forêt, assimilé par les missionnaires catholiques et protestants au diable chrétien. Dans les autres versions, il s'agit souvent d'un anaconda.

Il monta sur le tronc et il appela trois fois ses chiens [en les appelant par leurs noms]. Il descendit et vint se battre avec l'autre. Alors, les chiens arrivèrent.

« Mordez-le ! », leur dit-il.

Ils le mordirent. Puis, il parla avec ses chiens.

« Je vais aller jusqu'à la maison. Je vais parler à ma sœur. Voici ce que je vais lui demander: "Pourquoi tu lui as dit de me faire cela ?" Et puis, quand je vous dirai : " Mangez-la ! ", vous la mangerez... »

Alors, il est retourné vers le village. Il parla avec sa sœur.

« Pourquoi tu l'as envoyé me tuer ? », lui demanda-il. « Mangez-la ! », dit-il à ses chiens.

« Ce n'est pas du tout ce que je lui ai dit », dit-elle.

[Les chiens] avaient déjà commencé à la mordre. Ensuite, il partit en suivant un chemin dans la direction de la forêt. En sortant de la forêt, il arriva au bord d'une rivière qui appartenait à un autre village. Il allait tout seul. Soudain, il aperçut une belle femme. Elle était assise en train de pleurer.

Alors il lui demanda : « Pourquoi es-tu en train de pleurer, jeune fille⁴² ? »

« Mon père m'a ordonnée de venir attendre ici un gros serpent qui me dévorera », dit-elle.

Alors, il lui dit : « Ne pleure pas ! Pourquoi pleures-tu ? Moi je tuerai le gros serpent et te sauverai ».

« Beaucoup de personnes très grandes et plus âgées que toi n'ont pas pu le tuer », lui répliqua-t-elle.

« Tu verras. Il te mangera ! », dit-elle.

« Non », répondit-il, « je le tuerai et je te sauverai. Je suis capable de le tuer et de te sauver ! »

Alors, il s'assit à côté d'elle. Elle se mit à chercher ses poux. Il eut sommeil et posa sa tête sur ses genoux. Il s'endormit. Soudain, une de ses larmes tomba sur son front. Il se réveilla.

Elle lui dit en pleurant : « Va-t-en ! Il faut m'abandonner ! Voici le serpent qui vient me dévorer. Il faut m'abandonner ! »

« Non, je le tuerai et te sauverai ! »

Et voici que l'énorme serpent s'approche du rivage. Il sortit de l'eau et s'étendit sur la grève. Le garçon lui tira une flèche. Au moment où il lui tira la flèche, son chapeau tomba par terre. Il dit à la jeune fille qu'il voulait boire de l'eau. Elle alla prendre de l'eau pour qu'il en boive. Le serpent avait presque perdu toutes ses forces. Il saisit son épée, son énorme machette aiguisée. Il le coupa en deux. Enfin, il le tua. Il était presque épuisé. Alors, il appela ses chiens. Ils arrivèrent en courant.

« Mordez-lui les yeux ! », leur dit-il.

Il[s] le mord[irent]⁴³. Alors il lui ouvrit la bouche. Il lui en retira la langue. C'était de l'or pur !

La jeune fille rentra chez son père. Alors, quand les gens, les habitants de ce village, la virent, ils se demandèrent : « Comment ça se fait que la fille du *tuxáua* soit revenue ? Le serpent ne l'a pas mangée ! »

⁴² Lit. « toi la femelle ».

⁴³ L'original est au singulier. Peut-être un lapsus.

Voilà ce qu'ils disaient d'elle. Ils lui demandèrent ce qui s'était passé mais elle ne disait rien. Enfin elle arriva à sa maison. Elle monta [vers la maison]⁴⁴ et alla à l'étage.

« Comment as-tu échappé au serpent, ma fille, et qui t'a sauvée ? », lui demanda son père. Elle ne parlait pas.

Entre-temps, un homme, un Noir, vint à [l'endroit où le serpent avait été tué]. Il vit le serpent étendu [sur la grève]. Il lui arracha un morceau de sa langue, il n'en resta que le tronc. Il le coupa et le ramena au père [de la jeune fille].

Il dit à son père, au *tuxáua*⁴⁵ : « C'est moi qui ai tué le serpent et sauvé votre fille. Voici sa langue. Regardez-la ! »

« C'est donc cela ! », dit le *tuxáua*. « Tu prendras maintenant ma fille comme ta femme ».

Il les appela. Sa fille se présenta. Elle ne voulut pas [se marier avec le Noir].

Tous les jours elle préparait de la nourriture. Les chiens [du jeune homme] restaient en bas, elle habitait en haut. Elle leur donnait tous les jours de la nourriture qu'ils saisissaient avec leurs dents et transportaient dans leur bouche jusqu'à leur maître.

Un jour, elle écrivit une lettre pour lui. Elle l'envoya [en la plaçant] sur le dos de ses chiens. Elle lui demanda de venir la voir chez elle. Ce garçon — il n'était pas encore un jeune homme — se présenta devant le père de la jeune fille. Il lui montra la langue [du serpent].

« C'est moi qui ai sauvé votre fille du... du serpent », lui dit-il. Il tira la langue entière de sa poche et la lui montra. Alors, la fille du *tuxáua* intervint.

« C'est cela, c'est cela, papa. C'est vraiment lui la personne qui l'a tué et m'a sauvée ». Et elle rajouta : « Regarde-le bien ! »

« Celui qui est venu et qui t'a montré seulement un morceau [de la langue], t'a menti !, dit-elle.

« C'est donc cela [la vérité]. Maintenant, je veux que tu te maries avec ma fille », lui dit le *tuxáua*.

Alors, il appela ses soldats. Il leur ordonna de saisir le Noir qui l'avait trompé⁴⁶. Et voila tout s'est passé selon ses ordres. Le garçon prit [la fille du *tuxáua* comme épouse]. Il vécut avec elle jusqu'à sa mort. Pendant tout ce temps-là, il ne voyait plus ses chiens. Les chiens vivaient en bas, tandis que lui vivait avec sa femme dans la partie supérieure [de sa maison]⁴⁷. Ils erraient [autour de la maison] en pleurant, finalement ils se transformèrent en colombes. C'est ainsi qu'ils se sont transformés.

Beaucoup d'années passèrent. Cet homme mourut. On l'enterra de l'autre côté d'une grande rivière. Ses chiens surent qu'il était mort. Ils traversèrent en nageant la grande rivière. Ils le détérèrent, il était encore vivant⁴⁸. L'un [des chiens] nagea avec son maître étendu sur son dos, il le transporta de nouveau auprès de sa femme. Les deux l'entourèrent en le

⁴⁴ Il faut visualiser une communauté amazonienne où les maisons se situent sur les hauteurs hors de l'atteinte des eaux. La maison du chef serait dans la partie la plus haute.

⁴⁵ Nous traduisons le terme baniwa *ttarikanaatti* par son équivalent en *língua geral* qui est familier à tous ceux qui connaissent la littérature sur l'Amazonie brésilienne. Il équivaut au mot *cacique*, employé par d'autres auteurs, et il nous semble plus élégant que « chef ». Il faut se souvenir que dans les contes merveilleux acclimatés en milieu amazonien, *dzakare* (*tetama* en *língua geral*) et *ttarikanaatti* (*tuxáua* en *língua geral*) représentent aussi bien les rois et les royaumes des contes européens que les réalités amazoniennes.

⁴⁶ La version de Domingos n'entre pas dans les détails du supplice du Noir.

⁴⁷ Assimilée, sans doute, au palais des contes.

⁴⁸ Ou, peut-être, « ils le ressuscitèrent » (*lit.* on dit qu'il était vivant là pour eux).

protégeant. Soudain un énorme caïman vint vers eux. Il vint avec l'intention de manger cet homme. Alors, un des chiens sauta sur lui, le mordit et le déchira avec ses dents. Cet énorme caïman mourut. Ils ramenèrent [leur maître] jusqu'à l'autre rivage. Il monta vers [la maison de] sa femme. C'est comme cela qu'il revint ressuscité vivre de nouveau avec elle. C'est tout.

Références citées

- AGUILAR, H., 1993 – Achkee. Zu einer Erzählung mündlicher Tradition in Quechua des Callejón de Huaylas, Peru. In : *Die schwierige Modernität Lateinamerikas* :137-158 ; Frankfurt am Main : Beiträge der Berliner Gruppe zur Socialgeschichte lateinamerikanischer Literatur.
- ARGUEDAS, J. M. & IZQUIERDO RÍO, F., 1970 – *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, 295 p. ; Lima : Casa de la Cultura del Perú. 2a edición.
- AURÉLIO = Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, 1975 – *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, 1499 p. ; Rio de Janeiro : Editora Nova Fronteira, 1^a edição (13^a impressão).
- BARBOSA RODRIGUES, J., 1890 – *Poranduba Amazonense*, XV + 334 p. ; Rio de Janeiro : Annaes da Biblioteca Nacional, vol. 14, fasc. n° 2.
- BRANDÃO DE AMORIM, A., 1987 [1926] – *Lendas em Nheengatu e em Português*, 477 p. ; Manaus : Fundo Editorial - ACA, Coleção «Hileia Amazônica».
- CADOGAN, L., 1959 – *Ayyu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, 217 p. ; São Paulo : Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras.
- CALANCHA, A. de la, 1976 [1638] – *Crónica moralizada de Antonio de la Calancha*, 2 090 p. + 468 p. ; Lima : Crónicas del Perú. Edición de Ignacio Prado Pastor (6 volumes).
- COBO, p. B., 1964 – *Obras. Historia del nuevo mundo* ; Madrid : Ed. Atlas. B.A.E. t. XCII.
- COUTO DE MAGALHÃES, Gral., 1975 [1875] – *O selvagem* ; São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo. Livraria Itatiaia Editora Ltda. Edição comemorativa do centenário da 1a edição.
- CURATOLA, M., 1990 – Iconographie Chavín : le « Dieu-aux-crocs ». In : *Inca-Perú. 3000 ans d'histoire* : 350-369 ; Gent : Imschoot uitgevers.
- DUVIOLS, P., 1986 – *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*, 570 p. ; Cuzco : C.B.C.
- FARFÁN, J.M.B., 1952 – Sobretiro de la *Colección de textos quechuas del Perú Central*. Corresponde a los tomos XVI, XVII, XVIII, XIX-XX de la *Revista del Museo Nacional*. L'histoire de l'Achakay : 100-109 ; Lima.
- GRIMM, B., 1989 [1810] – *Kinder-und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm*, 845 p. ; Munique : Winckler Verlag.
- HOWARD-MALVERDE, R., 1984 – *Ach kay. Una tradición quechua del Alto Marañón*, 46 p. ; Paris : Chantiers Amerindia, A.E.A.
- HOWARD-MALVERDE, R., 1986 – The Achkay, the Cacique and the neighbours: oral tradition and talk in San Pedro de Pariarca. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, tome XV, n° 3-4 : 1-34 ; Lima.

- HOWARD-MALVERDE, R., 1989 – Storytelling strategies in Quechua Narrative Performance. *Journal of Latin American Lore*, **15:1** : 3-71 ; U.S.A.
- ORJUELA, H. H., 1983 – *Yurupary. Mito, leyenda y epopeya del Vaupés* ; Bogotá : Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo LXIV. Con la traducción de la «Leggenda dell' Jurupary» del Conde Ermanno Stradelli [1890] por Susana N. Salessi.
- PANTOJA RAMOS, S., RIPKENS M.S.C., J. & SWISSHELM O.S.B., G., 1974 – Cuentos y relatos en el quechua de Huaraz. In : *II. Estudios Culturales Benedictinos* : 341-698 ; Huaraz. Nº 3.
- PERRAULT, C., 1967 – *Contes*, 328 p. ; Paris : Éditions Garnier Frères. Textes établis... par Gilbert Rouger.
- POWLISON, P., 1974 – Un cuento folklórico en la Amazonía peruana. Hansel y Gretel después de veintiseis años en la selva peruana. *Revista Folklore Americano*, nº **18** :105-127 ; Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- RAMOS MENDOZA, C., 1992 – *Relatos quechuas. Kichuapi Unay Willakuykuna*, 228 p. ; Lima : Editorial Horizonte.
- ROMERO, S., 1985 [1885] – *Contos populares do Brasil*, 196 p. ; São Paulo : Editora Itatiaia Limitada, Editora da Universidade de São Paulo.
- STRADELLI, v. ORJUELA
- TAYLOR, G., 1993 – Aladim ou Mil e uma Noites na Amazônia. Relato baniwa do Içana contado por Domingos de Souza Paiva em janeiro de 1985. *Amerindia*, **18** : 139-176 ; Paris : A.E.A.
- TAYLOR, G., 2000 – *Camac camay y camasca... y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, 187 p. ; Cuzco : IFEA-CBC.
- TORERO, A., 1964 – Los dialectos quechuas. *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, vol. **II**, nº **4** : 446-478 ; Lima.
- VILLAR CORDOVA, P. E. 1933 – Folk-lore de la provincia de Canta (En el Departamento de Lima). El mito «Wa-Kon y los Willka» referente al culto indígena de la Cordillera de «La Viuda». *Revista del Museo Nacional*, tomo **2**, nº **2** : 160-179 ; Lima.
- WALTER, D., 2002 – *L'alpiniste, le paysan et le Parc National du Huascarán : la domestication de la nature sauvage dans les Andes péruviennes*. Thèse de Doctorat soutenue à l'Institut des Hautes Études sur l'Amérique Latine, Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle.
- WALTER, D., 2003 – *L'alpiniste, le paysan et le Parc National du Huascarán*, 240 p. ; Paris : L'Harmattan. Préface de Thérèse Bouysse-Cassagne.